Economica

Franco Cassano

Il pensiero meridiano

GLF *Editori Laterza*

Dello stesso autore
in altre nostre collane:

Oltre il nulla.
Studio su Giacomo Leopardi
«il nocciolo»

Paeninsula.
L'Italia da ritrovare
«Saggi Tascabili Laterza»

L'umiltà del male
«Anticorpi»

Franco Cassano

Il pensiero meridiano

Prefazione

Paralleli e meridiani

Da quando è comparso, nel gennaio del 1996, il *Pensiero meridiano* ha suscitato una molteplicità di reazioni, dall'adesione incondizionata alla contrapposizione sospettosa, dalla richiesta di tradurne le categorie in indicazioni politiche concrete allo scetticismo ironico. Non sono mancate le semplificazioni dell'ordito del discorso, e non sempre chi si è proposto di analizzare le tesi del libro ha provato a confrontarsi con tutte le sue dimensioni[1]. È possibile che questa tendenza alla semplificazione sia dipesa anche dal fatto che l'autore, preso dalle tesi che stava proponendo, non si è preoccupato di rendere espliciti, ritenendoli evidenti, i fili che connettevano la trama teorica di quel libro a quelli precedenti e al dibattito internazionale. Quell'assunto era probabilmente sbagliato. Ecco perché il principale scopo di questa Prefazione sarà quello di ricostruire l'intersezione di piani contenuta nel *Pensiero meridiano*, per permettere alla discussione di continuare su una base più precisa.

Al sud e al pensiero meridiano, infatti, chi scrive non è arrivato dal «noi», da un'improvvisa passione identitaria, ma dalla categoria dell'«altro», da una riflessione sul lato d'ombra di ogni identità. Insomma la spinta più forte verso una rivendicazione del valore del sud è venuta dalla ribellione alle sue rappresentazioni nella cultura dominante, al razzismo talvolta inavvertito di molte delle sue varianti, anche di quelle più insospettabili e politica-

[1] L'obiezione non può certo essere rivolta alle penetranti osservazioni contenute nel libro di M. Huysseune, *Modernità e secessione. Le scienze sociali e il discorso politico della Lega Nord*, Carocci, Roma 2004.

mente corrette. Di fronte alla sussiegosa ottusità di tali rappresentazioni, ad un universalismo borioso e poco abituato ad essere contraddetto, la scelta del sud era un voler prendere prima ancora che le parti del *proprio*, quelle dell'*altro*, una reazione teorica ad una figura rappresentata in modo così negativo e caricaturale da non poter essere vera.

Del resto tale approdo era coerente con tutto il percorso che precede il *Pensiero meridiano*, partito all'inizio degli anni ottanta dalla critica delle filosofie della storia e dall'interesse per le dissonanze e per gli scarti, quella polvere che la ragione dominante nasconde sotto il tappeto per rimuovere la possibilità stessa di altre forme di vita e di esperienza. Per chi scrive quel decennio è stato, molto più che l'elaborazione di un lutto, una febbrile stagione di letture e riflessioni in zone lontane dai percorsi più battuti e dai recinti disciplinari, un giro del mondo da consigliare caldamente ai sedentari dell'intelletto, a coloro che non lasciano mai le loro cellette concettuali. Ho amato, già alla fine degli anni settanta, il Philip Dick di *La svastica sul sole*[2], di più e molto prima di aver visto ed amato *Blade Runner* di Ridley Scott. In quel libro, divenuto un classico non solo della fantascienza, si ipotizzava, come è noto, che la seconda guerra mondiale avesse avuto un esito rovesciato. Mi sembrava che Dick insegnasse come pochi a scoprire il rapporto ambiguo e complesso che noi abbiamo con la «verità». Di qui anche, in controtendenza rispetto al bigottismo imperante, un particolare tipo di curiosità per il «revisionismo», l'attenzione per gli effetti che i rapporti di forza esercitano sulla struttura del campo culturale dominante.

I vincitori, del resto, sono sempre adornati da servizievoli intellettuali e quindi sanno bene come imporre le loro ragioni, come sottrarre l'immagine ufficiale della storia a quell'ambiguità che l'attraversa in profondità e che solo in rari momenti affiora in superficie. Questa sensibilità era però diversa da quella che normalmente si accompagna all'aggettivo «revisionista», perché i perdenti sono molti di più di quei pochi che stanno a cuore alle polemiche nostrane, sono tutti coloro che non hanno nessun avvocato, quelli di cui non si sa e non si parla, sono i «mussulmani» che, in modo indelebile, Primo Levi descrive in *I sommersi e i sal-*

[2] P.K. Dick, *La svastica sul sole*, Editrice Nord, Milano 1977.

vati. Oggi sono in molti coloro che del revisionismo hanno fatto una carriera, mentre ciò che esso, anni addietro, aveva di rispettabile e avvincente era proprio il suo andare contro corrente. Il «revisionismo» che oggi si sta affermando è il contrario di quello che è stato negli anni passati, è l'adeguamento della storiografia e della cultura politica ai nuovi vincitori, ai rapporti di forza prodottisi dopo il crollo dell'Urss. Proprio per questa ragione la bandiera del «revisionismo» sta oggi passando in altre mani, anche se sono pochi coloro che se ne sono accorti.

Chi veniva da questo percorso al sud non arrivava quindi dalla rivendicazione di «una tradizione da ripristinare nella sua integrità», ma dalla diffidenza sistematica verso le maiuscole e gli inchini di fronte ad esse, dalla convinzione che nessuna identità possa pretendere un rapporto privilegiato con la verità, sentendosi autorizzata a colonizzare le altre. Al sud arrivava dalla decostruzione sistematica dell'arroganza, dalla consapevolezza della complessità e dell'ambivalenza del mondo, dalla convinzione che ogni discorso è pieno di effetti perversi, ma anche di trucchi per occultarli[3]. A spingere verso il sud, molto prima e ancor più del fatto di viverci, è stata quindi l'attenzione costante per i punti «deboli» di ogni discorso «forte», la scelta di mantenere aperto e libero il mondo, la volontà di difendere la molteplicità dei suoi versi contro la pretesa dei vincitori di chiuderlo nel loro uni-verso.

Ecco perché è difficile intendere il *Pensiero meridiano* senza scorgere che in esso s'incrociano due dimensioni, quella della scissione e quella della mediazione. Da un lato il bisogno di un gesto di rottura e di rivendicazione dell'autonomia del sud, la lacerazione della falsa neutralità ed universalità della rappresentazione dominante, dall'altro la difesa della molteplicità e della varietà culturale, la convinzione che la ragione del futuro o sarà plurale o non sarà. Ognuno di questi gesti ha da imparare qualcosa dall'altro: la rivendicazione di autonomia deve evitare la trappola del fondamentalismo identitario, la mediazione deve evitare di confondersi con la passiva registrazione dei rapporti di forza esistenti.

[3] F. Cassano, *La certezza infondata. Previsione ed eventi nelle scienze sociali*, Dedalo, Bari 1984; *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna 1989, 2003; *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna 1993.

Oggi siamo di fronte ad un grande squilibrio, ad una formidabile dismisura, e ogni giorno scopriamo l'esistenza di abissi terribili tra le condizioni degli abitanti del pianeta. Una ricostruzione della misura, può venire, come c'insegna Pier Paolo Pasolini, solo da un grande scossone, da una forza capace di avviare il riequilibrio. Nella maggior parte dei casi le categorie di rottura e mediazione si escludono reciprocamente: lo sforzo che il libro tenta di fare è quello di elaborare una forma di intersezione tra esse, capace di affrontare la complessità del compito. Proveremo a ricostruire questo quadro illustrandone alcune dimensioni, che proporremo in modo distinto solo per comodità analitica, perché in realtà funzionano e hanno un senso solo nella loro connessione.

1. *Autonomia*

Il primo passaggio essenziale del libro sta nella netta e radicale rivendicazione dell'autonomia del sud. Come recitava la quarta di copertina, il cuore del progetto è quello di «restituire al sud l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere una lunga sequenza in cui esso è stato pensato solo da altri». Il sud non è un non-ancora, non esiste solo nella prospettiva di diventare altro, di fuggire inorridito da sé per imitare il nord venti o cento anni dopo, e quindi probabilmente mai. Il primo passo dell'autonomia sta proprio qui, nella comprensione che il futuro può non essere un inseguimento eternamente incompiuto ed eternamente fallimentare.

La mossa teorica principale è quindi la rottura della gerarchia implicita in questo scarto temporale, un radicale rovesciamento di prospettiva: il sud come un punto di vista autonomo, non come non-ancora nord. Non è un caso che una mossa simile venga proposta anche da Boaventura de Sousa Santos, che vede proprio nell'epistemologia del sud il cuore dell'utopia critica che anima il Forum Sociale Mondiale[4]. Né è un caso che Walter Mignolo im-

[4] B. de Sousa Santos, *Il Forum Sociale Mondiale. Verso una globalizzazione antiegemonica*, Città Aperta, Troina 2003, ma si vedano anche *De la mano de Alicia*, Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá 1998, e *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Edições Afrontamento, Porto 2000.

perni la sua *Geopolitics of Knowledge*[5] intorno alla costituzione di un pensiero del confine (*Border Thinking*), l'unico capace di mettere a tema la «differenza coloniale», la discontinuità di potere ed epistemologica tra il cuore settentrionale del pianeta e l'insieme dei popoli delle periferie. Del resto questo gesto teorico è simile a quello che dà inizio ai *Subaltern Studies*[6]: ogni autonomia nasce dalla relativizzazione o, per dirla con Chakrabarty, dalla provincializzazione dell'universo simbolico dominante[7], dalla neutralizzazione della sua pretesa di centralità ed unicità. Un sud che riprende a pensarsi autonomamente, che rifiuta l'imitazione passiva, tardiva e impossibile del nord, capovolge del tutto la rappresentazione dominante. La prima mossa, quindi, è quella che mira a scardinare la concezione del tempo sottesa a quella rappresentazione, che, riducendo ogni differenza alla categoria semplice dell'arretratezza, recide ogni pensiero che voglia fondare un campo teorico diverso.

Contemporanea a questa mutata concezione del tempo è la trasformazione del rapporto con i luoghi, la messa a fuoco di un orizzonte contemporaneamente più lontano e più vicino rispetto a quello abituale. Nel pensiero meridiano si rivendica esplicitamente la connessione tra un sud, quello italiano, e i sud del mondo. Non per costruire equivoche identificazioni ed assimilazioni, ma soprattutto per contrastare la tendenza a pensare che l'emancipazione del sud italiano possa essere letta come una questione separata, chiusa nell'orizzonte dello stato nazionale o in quello continentale, insensibile alle connessioni con l'esterno e in primo luogo con la sponda sud del Mediterraneo.

Ogni idea del futuro del sud, del suo sviluppo, va coniugata

[5] W.D. Mignolo, *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton 2000. Ma dello stesso autore si veda anche *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995.

[6] Per uno sguardo prospettico si veda R. Guha (a cura di), *A Subaltern Studies Reader 1986-1996*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997. In italiano si veda R. Guha, G.C. Spivak (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e postcolonialismo*, con un'introduzione di E.W. Said, presentazione di S. Mezzadra, Ombre corte, Verona 2002.

[7] D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004.

con la specificità della sua posizione geografica e della sua cultura. «La chiave – si diceva – sta nel riguardare i luoghi, nel duplice senso di aver riguardo per loro e di tornare a guardarli». Riguardare i luoghi significava in primo luogo riguardare la carta geografica, dilatare lo sguardo al di là dei confini nazionali, scorgere connessioni nuove, nuovi vicini e nuovi lontani. Si trattava in altri termini di provare a dare più respiro al modo in cui si discute del sud europeo e di quello italiano, tentando di collocarlo nell'ambito del dibattito teorico internazionale. Ma riguardare i luoghi significava anche trasformare il rapporto cognitivo ed affettivo con essi. Nessuno sviluppo può avvenire sulla base del disprezzo dei luoghi, della loro vendita all'incanto, dagli stupri industriali della modernità a quelli turistici della postmodernità. Guardare i luoghi significa averne cura, riguardo, ricostruire, attraverso la *pietas*, i beni pubblici, quei beni che appartengono a tutti e che sono insieme veicolo di identità, solidarietà e sviluppo. Insomma l'idea-forza era quella di un riscatto del sud, di un suo uscire di minorità e procedere in autonomia, un'idea che incontrava il bisogno diffuso dei meridionali di cambiare l'immagine negativa di se stessi e della propria terra, e di provare a definirne un'altra, nuova e positiva, capace di dare speranza e fiducia, di sapersi misurare con le sfide del tempo che viene.

È probabilmente qui, nell'intersezione tra un quadro teorico nuovo e un bisogno molto diffuso, la ragione del riscontro che il libro ha avuto. Alcuni hanno giudicato pericolosa questa convergenza, come se l'appello all'orgoglio e al desiderio di riscatto del sud proposto dal libro rivelasse un'oscura connivenza con i «vizi» meridionali, una sorta di leghismo del sud. A qualche anima stretta la parola orgoglio può apparire retorica ed insidiosa, ma basta veramente poco per capire che essa designa non solo l'*amor loci*, ma anche la fiducia nei propri mezzi, la volontà di accettare le sfide senza l'aiuto d'interessati tutori. L'orgoglio così inteso è la principale forza produttiva, perché suscita energie insospettabili, spinge a rompere con una lunga abitudine alla passività, a dimostrare che essa non è un dato ontologico e immutabile del sud, ma deriva dalla subordinazione, dall'interiorizzazione di un sentimento di marginalità, dalla rassegnazione al ruolo di spettatori della storia, dall'assuefazione alla mancanza d'autonomia e alla dipendenza da altri, a quel brulicare malsano che nasce da esse.

Gran parte dei cosiddetti «vizi» meridionali, non sono, come fa comodo credere, una prerogativa del sud, ma l'effetto di una lunga emarginazione dalla grande storia e della passività e del cinismo che ne derivano.

Nulla di più diverso quindi dal pensiero meridiano, dell'attribuzione ai meridionali di quell'atteggiamento che il principe Salina attribuisce ai siciliani: «non vorranno mai migliorare per la semplice ragione che credono di essere perfetti»[8]. Nella sua radicale rivendicazione di autonomia quel pensiero non solo non è indulgente nei riguardi del sud realmente esistente, ma ne costituisce, per molti aspetti, la più radicale negazione, perché spinge verso l'azione e l'apertura: l'idea di autonomia che lo sottende è dura ed esigente, adeguata ad un sud che mira a mutare se stesso mutando il rapporto tra l'Italia, l'Europa e il Mediterraneo. Se un'obiezione si può fare oggi a quella prospettiva è forse il suo titanismo, un volontarismo che spinge a sottovalutare la sproporzione esistente tra l'ambizione del progetto e le forze capaci di portarlo avanti. Su questo si può ragionare. La critica di indulgenza nei riguardi di vecchi vizi meridionali è invece fantasiosa e irricevibile, fondata più sull'inerzia di vecchi luoghi comuni che non sull'effettiva lettura del libro.

Nella mossa teorica che mira a costituire l'autonomia del modo di rappresentarsi del sud Ida Dominijanni[9] ha visto un'analogia con il movimento del pensiero della differenza femminile. È un'osservazione acuta e pertinente. Come il femminile non costituisce rispetto al maschile una forma di esperienza minore ed imperfetta, ma una diversa percezione del mondo, che critica la falsa neutralità del dominio maschile, così il sud non costituisce semplicemente uno stadio imperfetto e incompiuto dello sviluppo, ma un altro sguardo, che mira a custodire un'autonomia rispetto al mondo sviluppato e a decostruirne l'arroganza simbolica.

Va anche da sé che questo movimento non costituisce una difesa della tradizione, proprio come il pensiero della differenza, che rivendica l'autonomia del punto di vista femminile, non coincide in alcun modo con l'idealizzazione della posizione tradizio-

[8] G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 166.
[9] I. Dominijanni, *Pensiero a Mezzogiorno*, «il manifesto», 14 febbraio 1996, pp. 24-25.

nale della donna. In entrambi i casi siamo di fronte non ad una difesa della società tradizionale contro la società moderna, ma ad una critica della falsa neutralità ed universalità dei modelli culturali dominanti. Il rischio che il pensiero meridiano si rovesci in un'apologia della tradizione può apparire credibile solo a chi, muovendosi all'interno del paradigma del pensiero unico, pensa che tutto ciò che non rientra nel suo misero monoteismo del profitto («non avrai altro sviluppo all'infuori di me») coincida con un'idealizzazione del passato e non invece con un ampliamento del futuro, con un allargamento delle possibilità in esso contenute ed un ampliamento della libertà.

Se un rilievo si può muovere alle modalità di quella lettura va forse rivolto al privilegio teorico che essa sembra assegnare in esclusiva al pensiero della differenza femminile. La rivendicazione del valore di una differenza screditata dal potere simbolico dominante è una mossa che accompagna molte forme di ribellione, è una di quelle porte che aprono una storia nuova, che ne istituiscono la discontinuità rispetto a quella segnata dalla subordinazione. Basti guardare alla storia anche recente del Novecento e alla lotta di emancipazione coloniale che ha condotto prima alla rivendicazione del valore della *negritude*, e poi alla sua critica severa, oppure alle lunghe discussioni sull'esistenza di un'identità latinoamericana e sulle sue caratteristiche. Non è un caso che il tema delle contraddizioni dell'identità attraversi tutti gli studi post-coloniali. Ma, se si riconosce che questo gesto di decostruzione simbolica è comune a molte rivendicazioni radicali di autonomia, forse la strategia migliore è quella che fa circolare le esperienze in modo che ognuna apprenda dalle altre, senza pretendere di privilegiarne una come originaria.

Va sottolineata anche una differenza rilevante tra la mossa teorica del pensiero meridiano e la critica dell'orientalismo messa a fuoco dal lavoro di Edward Said[10]. Il contributo dato da Said ad una critica delle forme della dipendenza simbolica è molto importante. Il dominio culturale, ci dice Said, viene sempre accompagnato da un'immagine della cultura subalterna che ne riprodu-

[10] E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 e *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998.

ce la soggezione, un'immagine che ne enfatizza la differenza e, incatenandola ad una forma esotica e seducente, finisce per negarle qualsiasi autonomia, qualsiasi maturità e capacità di governarsi. Sicuramente una parte dell'immagine dominante del sud corrisponde ai paradigmi dell'*orientalismo*: è quella che oscilla continuamente tra paradiso turistico e inferno arcaico e mafioso, tra la disperazione e la sopraffazione da un lato e il sogno di un'onirica deriva e perdita del sé. Questa tentazione, si badi bene, non affiora solo nelle rappresentazioni più convenzionali, ma anche in quelle sofisticate e «alternative»: una certa immagine del sud, in cui esso è destinato ad essere per sempre «minore e profetico», irriducibile ad ogni normalizzazione ad opera del senso e della rappresentazione, ne coglie bene la forza eversiva, ma sembra rinchiuderla in una spirale di negazioni, che si alimenta della sua stessa impotenza[11].

Ai fini della costruzione dell'autonomia di chi è stato a lungo in una posizione subalterna il contributo di Said è quindi sicuramente prezioso. Ma forse bisognerebbe aggiungere che nel caso del sud la soggezione simbolica passa anche e soprattutto attraverso la sua definizione come luogo dell'arretratezza e del sottosviluppo, come forma incompiuta di nord. Il dominio simbolico si gioca intorno all'imposizione di una determinata concezione del tempo storico. Qui le differenze culturali perdono significato e valore, e vengono trasformate in scarti temporali, in una gerarchia fondata sul grado di approssimazione al paradigma della perfezione, la civiltà del nord-ovest del mondo. Probabilmente sia l'oggetto (i testi letterari e l'Oriente) sia la diffidenza illuministica per la categoria della differenza hanno tenuto lontano Said dalla critica del modo in cui la categoria del progresso e il conseguente schiacciamento di tutte le civiltà su un'unica scala temporale abbiano offerto un modello normativo e omologante, che, specialmente nella seconda metà del Novecento, ha strutturato il dominio simbolico dell'Occidente in modo molto più forte e pervasivo dell'esasperazione esotica della sua diversità.

[11] Questo rischio ci sembra attraversi la riflessione, per altro lucida e stimolante, che sull'opera di Carmelo Bene (anche alla luce dell'opera di Gilles Deleuze) viene proposta da Piergiorgio Giacché in *Carmelo Bene. Antropologia di una «macchina attoriale»*, Bompiani, Milano 1997.

Va infine ricordato che la nozione di autonomia che caratterizza la proposta del pensiero meridiano non può essere, se riferita al Mezzogiorno italiano, che una nozione larga, capace cioè di mettere a tema un grande spostamento geopolitico e geoeconomico[12]. L'emarginazione del sud viene da molto lontano, e superarla significa immaginare una concezione degli equilibri politici e un rapporto tra l'Italia, l'Europa e il Mediterraneo molto diversi da quelli oggi esistenti. Il sud italiano è in primo luogo periferia, una periferia che lo stato nazionale ha cercato di curare tramite l'intervento straordinario. Oggi che quell'intervento non c'è più, che sotto la spinta della globalizzazione liberista, la solidarietà tra le diverse aree del paese si è drasticamente ridotta, l'apologia di una nozione ristretta di autonomia è per il sud una pericolosa illusione. L'intervento straordinario era la compensazione di una collocazione periferica. L'autonomia di piccola scala corre il rischio di essere il veicolo dell'accettazione di una subalternità senza rimedio, di lasciare il Mezzogiorno inerme nel grande gioco delle secessioni fredde. Ogni ottimismo, che mima comicamente le movenze delle aree forti, è destinato a sfaldarsi sotto l'urto dei processi reali.

C'è quindi un'autonomia «grande» da rivendicare, e la specificità del Mezzogiorno va rivendicata con intelligenza geopolitica, non certo cancellata. Essa richiede in primo luogo un immaginario coraggioso, un orizzonte teorico capace di dare respiro ad una politica estera autonoma, e quindi molto diversa da quella fin qui seguita. Il protagonismo della società civile, il rinnovamento della vita pubblica, le trasformazioni istituzionali e le politiche di sviluppo non riusciranno mai ad avere successo se non metteranno chiaramente a tema che per fare del sud un nuovo nodo di una rete euro-mediterranea è indispensabile pensare il superamento dell'infeudamento atlantico della politica estera italiana e di quella europea.

[12] Bruno Amoroso (*Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro*, Dedalo, Bari 2000) è lo studioso che ha affrontato con maggiore attenzione la dimensione geopolitica e geoeconomica del problema.

2. *Lentezza*

La rivendicazione del valore della lentezza, che nel libro ricorre soprattutto nel primo capitolo e nella seconda parte (*Homo currens)*, è uno dei punti che più ha colpito i lettori, dividendoli in una larga maggioranza di consenzienti e una minoranza che in quell'elogio ha visto l'eco di una nostalgia reazionaria di un sud idealizzato, che non è mai esistito e dal cui fascino è bene liberarsi al più presto.

Non staremo qui a ricordare che l'elogio di un tempo lento non è un monopolio del pensiero meridiano e che esso ricorre nell'opera di molti scrittori ed artisti, spesso molto lontani dal sud, almeno da quello geografico[13]. Più modestamente quell'elogio si proponeva di estendere la coscienza che l'identificazione del progresso con l'accelerazione distrugge forme di esperienza preziose e indispensabili per l'uomo. L'idea che le tradizioni siano riducibili ad una miscela di superstizioni e repressioni è una banalità imperdonabile, la logica conseguenza di uno sguardo affrettato ed arrogante, sicuro di avere solo da insegnare agli altri e mai nulla da imparare da essi. Tra gli altri meriti, Gregory Bateson ha avuto quello di insegnarci a leggere nelle tradizioni un deposito di sapienza ecologica, di coscienza del limite, che è stato poi dissolto dal trionfalismo espansivo della modernità[14]. Uno sguardo equo e scevro da pregiudizi scoprirebbe che ci sono esperienze

[13] Lo si ritrova, infatti, anche in scrittori come Milan Kundera, Sten Nadolny e Robert Pirsig, ma anche in Peter Handke e nei *reportages* di Paolo Rumiz, nel cinema di Wim Wenders e Werner Herzog, di Theodoros Anghelopoulos e Abbas Kiarostami, e anche, imprevedibilmente, in quello di David Lynch. Non solo: la rivendicazione di un tempo dell'esperienza lento accomuna tutti coloro che s'interrogano sui temi della qualità della vita, da Ivan Illich a Carlo Petrini, ispiratore delle catene dello *Slow Food*, da Pierre Sansot a David Le Breton e tanti altri. O ancora interseca la scrittura di Erri De Luca, attraversa molti musicisti non solo del sud, si affaccia in alcune pagine limpide e toccanti di Alex Langer, che al motto dei giochi olimpici, «citius, altius, fortius», fondato sul modello della competizione, contrappone la riscoperta del valore del «limite» e quindi un altro motto: «lentius, profundius, soavius» (A. Langer, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Sellerio, Palermo 1996, pp. 328-332. Ma si veda anche il testo dell'intervento al Convegno giovanile di Assisi del 1994, comparso su «Rocca» e leggibile oggi sul web, al sito www.peacelink.it).

[14] G. Bateson-M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989.

che con l'aumento della velocità si deteriorano profondamente o addirittura scompaiono, dall'amore e la cura per l'altro alla riflessione, dall'educazione alla convivialità, a tutte quelle attività e qualità che, per esistere, hanno bisogno di respirare un tempo largo, di disporre dell'ossigeno della durata. L'assolutizzazione della velocità produce una grave deformazione o mutilazione dell'esperienza, e ciò che va perduto viene spesso sostituito da qualcosa che porta ancora lo stesso nome, ma ne costituisce solo una terribile caricatura. L'amore più rapido è quello a pagamento, l'educazione velocizzata presuppone che si possa comprimere nel tempo a piacimento la digestione del sapere. Il *fast food* mette allo stesso tavolo, gli uni accanto agli altri, gli sguardi di individui estranei ed assorti nei loro bilanci solitari. Anche il luogo del *cum-vivere* perde il *cum* e diventa un non-luogo attraversato da atomi solitari.

Certo, la velocità (se ne può dubitare?) aumenta alcune facoltà e ne crea di nuove, ma al contempo ne riduce altre, mette a disposizione il mondo, ma ne getta via con sprezzo una parte. Non si tratta di edificare reattivamente un fondamentalismo della lentezza, ma, anche qui, di esplorare l'ambivalenza della velocità, per scoprire che un reale progresso nasce solo dalla possibilità di disporre di una molteplicità di tempi. I pericoli che l'*homo currens* produce non nascono dalla velocità, ma dalla sua assolutizzazione, dall'identificazione di essa con il progresso.

L'arroganza e l'ottusità del cosiddetto «pensiero unico» vengono allo scoperto proprio su questo punto: tutto ciò che non rientra nei canoni predeterminati viene assegnato ad una sorta di resistenza temporale, ad un passato che rifiuta di passare, viene etichettato come nostalgia. A chi fa osservare che l'espressione «pensiero unico» è rozzamente polemica e riduttiva, perché fa scomparire le differenze che lo attraversano, si può serenamente rispondere che la chiusura di quel pensiero la si può vedere all'opera proprio qui, in una concezione del tempo storico che, ponendo l'Occidente come meta necessaria di ogni progresso, classifica come regressiva ogni alternativa alla forma di vita dominante. Chi scambia la difesa della lentezza per una forma di nostalgia, lo fa perché ha già ridotto l'ambito del possibile ad una pura prosecuzione del presente, ai rapporti di forza e ai meccanismi in esso consegnati. E proprio per questo chiude il mondo.

Certamente l'inizio della velocizzazione del mondo non è di oggi, ma coincide con l'origine stessa della modernità, che lega finanche la sua etimologia (*modo* = ora, in questo momento) alla produzione incessante del nuovo, a «ciò che vale adesso», alla coscienza della novità del presente. Koselleck vede il tratto specifico della modernità proprio in questa distanza crescente tra esperienza e aspettative: il passato non serve più ad orientare l'azione, che si sintonizza sul futuro[15]. Ed è Luhmann a ricordarci a chiare lettere che la temporalizzazione della complessità è il tratto distintivo della modernità[16]. Tale accelerazione però procede in progressione geometrica e cresce fino a diventare una valanga.

La stessa modernità capitalistica conosce del resto più stadi, caratterizzati da una crescente accelerazione, che spinge ad uno sbriciolamento di tutti gli ostacoli: è quello che Zygmunt Bauman chiama passaggio dalla modernità solida a quella liquida, dalla modernità pesante a quella leggera[17]. Le metafore parlano chiaramente: la pervasività spaziale dell'acqua e la volatilità che accompagna la leggerezza esibiscono in modo netto che sotto attacco è qualsiasi forma di durata. Entra in crisi anche la permanenza delle rovine, che ci ricordano, nel loro durare ed arrivare fino a noi, la nostra caducità. Come dice Marc Augé, «La storia futura non produrrà più rovine. Non ne ha il tempo»[18]. Essa produrrà solo rifiuti, assediata dal passato prossimo del suo metabolismo. Tutti i contrappesi all'accelerazione, anche quelli moderni, vengono gettati via come zavorre e la stessa storia della modernità viene disegnata da una filosofia della storia dura e prescrittiva: tutto ciò che frena l'accelerazione del profitto, lo scioglimento delle molecole sociali nella dispersione competitiva del mercato, in un individualismo senza rimedio, va assecondato come una legge di natura.

Richard Sennett[19] ha messo in rilievo come questa accelera-

[15] R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986, ma anche R. Koselleck-Ch. Meier, *Progresso*, Marsilio, Venezia 1991.

[16] N. Luhmann, *The Future cannot begin. Temporal Structures*, in *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982, pp. 271-288.

[17] Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

[18] M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 137.

[19] R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of*

zione crescente produca una corrispondente difficoltà a definire la calcolabilità del futuro, accorciando sempre più l'arco di tempo su cui l'azione può fare affidamento. Siamo in altri termini di fronte ad una modificazione radicale dei parametri classici della stessa modernità, fondati su una spazializzazione del tempo e quindi sulla sua calcolabilità (si pensi non solo ai modelli della razionalità weberiana, ma anche alla riflessione di Norbert Elias[20]). Se nella modernità classica il futuro orientava l'azione, nella modernità liquida il respiro si accorcia e il presente conquista il centro della scena.

La deriva liberistica del capitalismo globale e la centralità della sua forma finanziaria producono una restrizione dell'orizzonte temporale, l'assolutizzazione e la sacralizzazione del presente, unico orizzonte sicuro ed empiricamente controllabile dell'esperienza, una vera e propria «tirannia dell'urgenza»[21], che sbriciola la stabilità di qualsiasi aspettativa. La progressione geometrica decostruisce le forme fondamentali della modernità classica, troppo rigide e «terrestri» per potersi muovere nello spazio oceanico della modernità liquida. È quella che molti hanno definito crisi dello stato-nazione di fronte alle dinamiche avvolgenti e deterritorializzanti della globalizzazione. Le strutture che nella modernità classica avevano offerto, sia pure con alcune controindicazioni, protezione, durata e affidabilità delle aspettative, utilità di medio e lungo periodo e nozioni di interesse collettivo, entrano in crisi. Ecco perché la liquefazione della modernità coincide con un'individualizzazione crescente dell'esperienza[22], con la liberazione

Work in the New Capitalism, Norton & Company, New York-London 1999 (trad. it.: *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 103-107).

[20] Sulla «razionalizzazione della condotta» di Max Weber sono da vedere almeno il classico *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991 ed *Economia e Società*, Comunità, Milano 1961. Di Norbert Elias si veda il *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bologna 1986.

[21] Z. Laîdi, *La tyrannie de l'urgence*, Editions Fides, Montreal 1999. Ma di Laîdi si veda anche *Le sacre du présent*, Flammarion, Paris 2000.

[22] Bauman, *Modernità liquida*, cit., ma anche *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002, e *Società, etica, politica, Conversazioni con K. Ester*, Cortina, Milano 2002, pp. 105-134. Di Ulrich Beck, che legge il fenomeno in un'altra prospettiva, sono da vedere *La società*

dell'individuo da tutti gli oneri sociali, percepiti come inaccettabili limitazioni di una libertà sempre più radicale e insofferente.

La distruzione crescente delle strutture che producono sicurezza e affidabilità non si riferisce solo al crescente deperimento delle istituzioni pubbliche: la tirannia dell'urgenza influisce anche sui comportamenti economici. Gli stessi manager, per poter conseguire risultati brillanti, capaci di promuoverli sul mercato del lavoro, spremono non solo la manodopera, ma tutti gli impianti, mettendone a rischio la durata e l'efficienza. Come dimostra Robert Jackall[23], chi succede nella direzione di un'azienda ad un manager di successo si troverà di fronte a grandi problemi, perché sicuramente il suo predecessore ha costruito la sua fortuna «drogando» l'impianto e forzando al massimo tutte le attività. D'altra parte non può sorprendere che, di fronte alla prestidigitazione finanziaria e ai giochi di specchi che la caratterizzano, i controlli divengano molto più difficili ed opinabili. Essi, venendo affidati al mercato e ad agenzie in concorrenza tra loro, perdono sempre più rigore, favorendo la proliferazione di comportamenti che aggirano le regole e «drogano» le rappresentazioni contabili[24].

Chi parla oggi di lentezza non guarda indietro, ma si occupa dei problemi del presente, che diventeranno ancora più acuti nei prossimi anni[25]. Né si possono dimenticare le osservazioni di Agnes Heller sui danni che l'accelerazione produce sulla memoria sociale, la perdita di sapere intergenerazionale e di apertura alla complessità del mondo che da questa menomazione deriva. La centralità dell'utile erode la memoria, perché «l'interesse ha biso-

del rischio. Verso una seconda modernità, Carocci, Roma 2000 e *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

[23] R. Jackall, *Labirinti morali. Il mondo ambiguo dei manager*, Comunità, Milano 2001.

[24] Si veda di M. Rossi, *Il conflitto endemico*, Adelphi, Milano 2003. Ma si vedano anche le osservazioni di A. Pizzorno in *L'ordine giuridico e statale nella globalizzazione*, in D. Della Porta e L. Mosca (a cura di), *Globalizzazione e movimenti sociali*, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 221-237.

[25] Sulla *Acceleration Society* esiste una riflessione di cui nel nostro paese solo adesso s'inizia a vedere qualche profilo, da Paul Virilio a David Harvey, da Zaki Laîdi a James Gleick, da Lothar Baier a Thomas H. Eriksen, Michel Blayr, Carl Honoré, alla recente discussione tenutasi su «Constellations» (vol. 10, 1, 2003, pp. 3-52) sulle tesi di Hartmuth Rosa. In particolare si veda l'intervento di C. Leccardi, *Resisting «Acceleration Society»*, in ivi, pp. 34-41.

gno solo di una memoria a breve termine, non di una a lungo termine, e tanto meno di una memoria culturale»[26]; esso «non crede nella ripetizione, è anticerimoniale». Laddove tutto può essere continuamente rinegoziato non c'è più spazio per la memoria, che diventa un impedimento, un ingombro, un limite alla libertà di movimento, che ha bisogno, se vuole essere assoluta, di dissolvere come un vincolo arcaico tutti i «cum», sia nel tempo che nello spazio.

Le conseguenze sulle persone di questo processo di accelerazione del nuovo capitalismo sono state studiate magistralmente da Sennett in *The Corrosion of Character*. La qualità della vita, la sua sicurezza e la sua stessa riconoscibilità nel tempo vanno progressivamente perdendosi, e si avvia una frammentazione senza rimedio dell'identità. Certo, ci sono coloro che riescono a vivere bene in questo moto perpetuo, che chiede di diventare a tutti dei provetti surfisti. Bill Gates per esempio – nota Sennett – «non sembra affatto ossessionato dalla durata delle cose. I suoi prodotti appaiono e scompaiono con la stessa rapidità»[27]. Egli infatti è un signore dell'innovazione, un perfetto surfista, ma gli individui «mobili» sono solo una parte della società: sugli altri grava l'incubo e molto spesso la realtà del fallimento.

Questo «regime temporale», che dice «basta con il lungo termine» ed accorcia sempre di più la fiducia, produce anche una precisa gerarchia: «I cambiamenti irreversibili, e le attività molteplici e frammentate possono essere l'habitat naturale per i signori del nuovo regime, ma disorientano i servi»[28]. Ancor più drammaticamente Bauman dice: «Oggi accade [...] che alcuni possano uscire dalla località – da qualsiasi località – mentre altri guardano invece disperati al fatto che l'unica località che gli appartiene e abitano gli sta sparendo da sotto i piedi»[29]. Ci sarebbe da aggiungere che oggi il processo è così avanzato che ad «uscire dalla località» non sono soltanto i forti, ma anche i deboli, gli uomini in

[26] A. Heller, *Cultural Memory, Identity and Civil Society*, in «Politik und Gesellschaft *Online*, International Poltics and Society», 2, 2001, http://orae.fes.de:8081/fes/docs/IPG2 _2001/ARTHELLER.HTM.

[27] Sennett, *L'uomo flessibile*, cit., p. 61.

[28] Ivi, p. 188.

[29] Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 22.

fuga dalle repressioni e dalle depressioni, i migranti di tutto il mondo.

Insomma il turbocapitalismo getta via tutte le zavorre per correre sempre di più, ma i pesi di cui si libera sono le strutture elementari delle relazioni sociali, quella affidabilità che rende attendibili (letteralmente: che possono essere attesi) gli individui e le istituzioni, gli antidoti preventivi contro ogni deriva anomica. Probabilmente tra queste zavorre ci sono molte risorse sociali preziose, che solo una critica del dispotismo della velocità permetterebbe di ricominciare a enumerare e a recuperare. Ancora una volta non si tratta di ritornare al passato. Non siamo di fronte ad un banale rimpianto di una modernità passata di moda, ma alla necessità di scegliere tra l'accodarsi ad una deriva distruttiva e un'altra possibilità. Si tratta di arricchire il futuro, di non rassegnarsi all'idea che esso debba essere dominato da cattedrali di rifiuti (il rovescio rimosso della retorica dell'innovazione). In queste «discariche» si aggirano non solo miliardi di esseri umani, ma anche forme di relazione ed esperienza preziose per un mondo più giusto e più saggio, libero dal delirio di Faust e capace, come Peter Handke, di cantare la durata[30].

Sia permesso infine un inciso: nella società dominata dal fondamentalismo della velocità la democrazia costituisce un'insopportabile perdita di tempo, un'altra delle forme di esperienza che, timbrandole con l'autorità di un *post*, sembra di dover consegnare al passato. Eppure ciò che di più prezioso c'è nella nostra tradizione è proprio l'abitudine alla discussione, questo perdere tempo che si può sorprendere in azione anche solo sfogliando i *Dialoghi* di Platone. In essi i diversi protagonisti si rincorrono di giorno in giorno, dando vita ad una discussione su tutti gli argomenti, dall'amore alla virtù, dal governo alla giustizia. Socrate può concludere questa discussione solo provvisoriamente, perché essa è virtualmente infinita. Quella discussione illimitata, in cui Habermas vede i fondamenti di legittimità delle istituzioni della democrazia moderna, è una terribile perdita di tempo rispetto ai parametri dell'*homo currens*, ma assolutamente indispensabile per riequilibrare le nostre società, nelle quali l'agi-

[30] P. Handke, *Canto alla durata*, Braitan, Brezzano (Gorizia) 1988.

re comunicativo sembra essere diventato il semplice supporto del dominio illimitato dell'agire strumentale, e ogni forma di comunicazione appare colonizzata dal profitto. È difficile pensare ad una discussione illimitata senza presupporre una larga disponibilità di tempo, senza prendere sul serio quella che Hirschman chiama *commensality*[31], senza l'incontrarsi di coloro che discutono in qualche luogo comune, in qualche piazza, fisica o elettronica. Probabilmente la democrazia presuppone un *a priori* temporale, e non è possibile a qualsiasi velocità. Quando il tachimetro va troppo oltre, essa non è più sovrana, ma l'ancella del nuovo padrone, un simulacro di se stessa, parte di una macchina che non solo lascia gli ultimi a piedi, ma ne allarga ad ogni secondo il numero e il risentimento.

Rivendicare l'autonomia culturale del sud non è quindi l'inizio di una battaglia separata, ma l'articolazione di un bisogno cruciale, che non è una prerogativa esclusiva degli uomini e delle donne del sud. Significa interrogarsi sulla nostra forma di modernità, pensare la differenza tra essa ed altri percorsi non consegnati al primato dell'ossessione competitiva e al dominio dell'illusione economica. Significa anche pensare un'idea di Europa autonoma da quella lettura che la riduce ad uno stadio arretrato ed evolutivamente inferiore degli Stati Uniti. Arrivando in Europa poco più di un secolo fa lo scrittore afro-americano W.E.B. Du Bois scriveva: «L'Europa ha modificato profondamente la mia visione della vita [...]. Prima andavo, soprattutto, di fretta. Volevo un mondo duro, liscio e veloce, e non avevo tempo per smussare gli angoli e gli ornamenti, per il pensiero meditato e per la calma contemplazione»[32]. L'Europa, se non vuole perdersi e aspira seriamente a costruire una figura autonoma di sé, ha molto da imparare dal suo sud e dal sud in generale.

[31] A.O. Hirschman, *Melding the Public and Private Spheres: Taking Commensality Seriously*, in *Crossing Boundaries. Selected Writings*, Zone Books, New York 2001, pp. 11-32.

[32] W.E.B. Du Bois, *Dusk of Dawn*, in *Du Bois Writings*, Library of America, New York 1986, citato in P. Gilroy, *The Black Atlantic. Identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003, p. 17.

3. *Mediterraneo*

È proprio su questo punto che la riflessione sul sud incontra il mare che sta tra le terre, il Mediterraneo. Un mare che, pur essendo molto antico, entra a fatica nelle carte geografiche, perché viene spinto verso il margine dalla centralità dei continenti e compare solo sui loro confini, a sud dell'Europa, a nord dell'Africa, ad ovest dell'Asia Minore. Nello sguardo degli atlanti esso occupa quasi sempre solo il ruolo di bordo e fondale, di frontiera azzurra che separa una terra dalle altre, che allude ad esse e alla loro distanza. Riformare lo sguardo significa mettere al centro il Mediterraneo, pensarlo come una connessione, che, pur non negando le sue forme antiche, se ne vuole differenziare in modo essenziale, una connessione capace di varcare l'epoca degli stati nazionali, quella che molti chiamano «prima modernità». Poche cose sono più cariche di potere degli sguardi, poche cose naturalizzano e neutralizzano le gerarchie più di essi. Partire dall'esigenza di una loro riforma non è quindi un'operazione onirica, anche se per provare a pensarla occorre lanciare in avanti l'immaginazione, come accade più spesso e più facilmente agli scrittori, ai musicisti o ai registi.

Questo sguardo nuovo sfida l'inerzia mentale dei luoghi comuni, che spesso sono seduti in braccio alla madre di tutte le ovvietà: i rapporti di forza. La lunga deriva del Mediterraneo verso il margine è stata a suo tempo il contraccolpo cartografico dell'ascesa di nuove forme di forza e di potere, di una modernità imperiosa, settentrionale ed atlantica, lanciata verso gli oceani, che strappava il mondo dal passato e dalle sue vecchie centralità, anche se è difficile immaginare questa potenza senza gli imperi, le colonie e le sottomissioni di altri popoli, dei sud del mondo. Ma questo nuovo sguardo non è una restaurazione, una banale riconquista del centro, non è affetto da alcuna nostalgia.

Anche qui si vede la differenza tra il passato e il futuro. Ciò che del Mediterraneo è oggi rilevante è proprio il suo statuto di confine, di interfaccia, di mediazione tra i popoli. La sua centralità non è un riportare al centro vecchie terre, un riassegnare la proprietà di quel mare a qualcuno. L'espressione latina *mare nostrum*, odiosa per il suo senso proprietario, oggi può essere pronunziata solo se si accetta uno slittamento del suo significato. Il soggetto proprietario di quell'aggettivo non è, non deve essere, un

popolo imperiale, che si espande risucchiando l'altro al suo interno, ma il «noi» mediterraneo. Quell'espressione non sarà ingannevole solo quando sarà detta con convinzione e contemporaneamente in più lingue.

Oggi Mediterraneo vuol dire mettere al centro il confine, la linea di divisione e di contatto tra gli uomini e le civiltà. Esso non illustra la nostalgia di una vecchia gioventù, di una «grandezza», che produce sempre, come ci ha insegnato Simone Weil, esiti tragici, ma il compimento della maturità, il momento in cui si acquista compiutamente coscienza della finitezza. Sul Mediterraneo non si va a cercare la pienezza di un'origine, ma a sperimentare la propria contingenza. Esso illustra il limite dell'Europa e dell'Occidente. È sul Mediterraneo che il mondo del nord-ovest incontra il sud-est. Ed è per questo che oggi ritorna ad essere cruciale. Se fosse il mare del passato che molti dicono, non si capirebbe perché in esso si muova inquieta la flotta degli Stati Uniti, l'impronta dell'impero atlantico.

Ma prendere coscienza di questo contatto delicato e complesso richiede un modo preciso di guardare il passato, nel quale le tracce di sangue, gli sbarchi degli invasori, le conversioni e le stragi, l'imposizione del proprio nome alle città altrui o la loro distruzione si riscattano nella costruzione di una nuova *koiné*. Il Mediterraneo è un pluriverso irriducibile che non si lascia ridurre ad un solo verso, e il suo valore sta proprio in questa irriducibile molteplicità di voci, nessuna delle quali può soffocare l'altra. L'esteriorità terrestre dei continenti sta lì a ricordare che la loro differenza non può essere rimossa e che la coesistenza da costruire non si può fondare su una sola legge. Nessuna solarità ci consegnerà chiavi in mano un processo che dobbiamo costruire noi.

In questa narrazione fraterna del passato, tendenziosa come tutte, ma finalmente all'altezza della molteplicità di questo mare, le sopraffazioni si trasformano in comunicazione, scambio e coesistenza. Del resto l'altro non arriva oggi per la prima volta sulle nostre terre. Anzi, se una volta sbarcava con l'aria del padrone, oggi arriva nascosto nel ventre delle navi, clandestino in fuga da vecchi padroni e forse già in mano ad altri. In una terra dove sono arrivati in tanti non c'è un «noi» monolitico ed integro, da preservare dall'insidia dell'altro. Basta soltanto scorrere i cognomi dell'elenco telefonico di una qualsiasi città non solo del sud, ba-

sta guardare indietro nella nostra stessa storia di qualche generazione, per scoprire contaminazioni, arrivi e partenze, quella inquieta mobilità dei geni rammentataci da Edgar Morin e Predrag Matvejevic[33], che fa di tanti mediterranei, e per fortuna non solo di essi, degli incurabili bastardi, l'antitesi di ogni purezza, di ogni integrità e di ogni integrismo. Il nostro «noi» è pieno di altri.

Anche attraverso questa irredimibile impurità la nostra civiltà prende coscienza della propria contingenza e si trova di fronte alla scelta più importante, quella tra la paura e la demonizzazione dell'altro e una visione più matura e complessa, che fa della percezione della propria finitezza l'inizio di una nuova storia. Sul Mediterraneo il vecchio continente si redime dal suo eurocentrismo, scopre che la propria finitezza non è un ostacolo, ma una risorsa, una via per il futuro: non è un caso che il margine sia entrato in filosofia dopo la decolonizzazione dell'Algeria grazie a Jacques Derrida[34], un *pied noir* ebreo nato in quel paese. Il significato più alto del Mediterraneo sta proprio nella sua capacità di trasformare la nostra limitatezza in un vantaggio comune, una memoria tragica nella lotta contro tutti i fondamentalismi.

I fondamentalismi infatti sono più di uno, anche se è comodo pensare che essi ruotino intorno ad una sola forma, quella del turbante e dei martiri suicidi. Che cosa è infatti il fondamentalismo se non un etnocentrismo espansivo ed attivo, la pretesa di esportare i propri princìpi annullando la differenza dell'altro? Esso è turbato e tormentato dalla differenza altrui, la vede come un male, di cui si propone come la cura: la differenza dell'altro è uno stato inferiore che egli si propone di redimere e cancellare. Ma se questa definizione del fondamentalismo è plausibile, oggi la sua forma dominante è il fondamentalismo dell'Occidente. Quello degli altri è un fondamentalismo reattivo, è la scelta della militarizzazione da par-

[33] Su questo tema di Edgar Morin ci limiteremo a ricordare *Mère Méditerranée*, «Le monde Diplomatique», Août 1995, e *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, in «Confluences Méditerranée», 28, Hiver 1998-99. Di Predrag Matvejevic, oltre il classico *Breviario Mediterraneo*, Garzanti, Milano 1991, si veda la critica alle «malattie dell'autarchia» in *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, Garzanti, Milano 1998.

[34] Il riferimento ovviamente è a *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, ma l'intero arco della riflessione di Derrida è una costante e serrata interrogazione sul tema del confine.

te di culture che si sentono aggredite. Pensare di batterlo rafforzando il proprio fondamentalismo significa proporre il male come terapia, avviare la spirale perversa del conflitto tra le civiltà.

A questa spirale perversa, una profezia che si auto-adempie, che crea le proprie premesse, rendendo vero ciò che all'inizio era falso, se ne deve contrapporre una di segno opposto, ugualmente capace di creare le proprie premesse. Il Mediterraneo è la possibilità di questo movimento inverso, di una decostruzione dei fondamentalismi, di una lettura smilitarizzata della propria tradizione capace di innescare nelle altre (è qui che la profezia crea le proprie premesse!) delle letture altrettanto nuove. In questo modo le culture, invece di gravitare intorno ad un'immutabile essenza, ad un'immaginaria purezza omicida, possono fare la prova dell'apertura all'altro, selezionando nel presente, ma anche nel passato, tutte le occasioni di amicizia, collaborazione, contaminazione. È un voler riafferrare la tradizione del Mediterraneo come ponte tra le civiltà, trasportandola dal metabolismo dei tempi secolari a quelli storici della politica, attivando le energie più attive e costruttive su entrambe le sponde.

Smilitarizzare le identità significa pluralizzare le società, alimentarne la molteplicità interna, renderle più libere. La cultura laica di cui abbiamo bisogno è una costruzione molto più larga di quella che abitualmente designiamo con quell'aggettivo. Le tradizioni sono monolitiche solo nelle loro interpretazioni di guerra. In realtà sono strutture complesse e molteplici, permeabili e suscettibili di diverse interpretazioni. Ma queste ultime dipendono in primo luogo dalla relazione che ogni tradizione ha con l'ambiente che la circonda, e quindi dal rapporto con le altre tradizioni: perché una di esse abbandoni il proprio integralismo è necessario che non si senta minacciata. Una cultura laica quindi non può nascere da un'imposizione militare: essa è parallela alla crescita della complessità di una tradizione, all'affacciarsi al suo interno di più voci e di più soggetti e alla faticosa costruzione della loro coesistenza, di un allenamento alla pluralità.

Tutto questo va al di là del semplice discorso di metodo. Smilitarizzare le culture significa per il mondo sviluppato riconoscere che anche laddove esso non è ancora arrivato possono abitare forme di perfezione. Il deserto non è il non-ancora dell'acqua, un'imperfezione che sarà tolta dall'arrivo salvifico della tecnica. Il

deserto è un luogo-chiave di molte religioni e molte culture: ridurlo alla figura dell'arretratezza è una pretesa mostruosa. Per chi stabilisce questa equazione (e non sono pochi) varrebbe il rimprovero che Wittgenstein faceva all'antropologo positivista James G. Frazer: nella sua capacità di intendere i fatti spirituali egli è molto più selvaggio dei suoi selvaggi[35].

Da questo ospitare civiltà diverse discende una dimensione cruciale del Mediterraneo: esso movimenta e mette in contatto i popoli intrecciandone non solo le lingue e le fedi, ma anche le concezioni del tempo e i ritmi di vita. Non c'è solo da una parte lo sviluppo, dall'altra l'arretratezza, da un lato la civiltà, dall'altro la barbarie o l'indigenza. La differenza tra le terre non è uno scarto temporale o una gerarchia di valore, ma uno scarto spaziale, che non va superato con la transizione lineare (il «progresso») dallo stadio «arretrato» a quello «avanzato». Non si tratta di una transizione temporale, ma di una traslazione, di una traduzione. Queste realtà vivono nello stesso tempo e hanno pari dignità. Piuttosto che tornare a fare il gioco omicida delle gerarchie, coloro che vivono sul bordo mediterraneo delle civiltà farebbero bene a cercare di favorirne il contatto e lo scambio, ad incoraggiarne le forme più ricche e promettenti. C'è un integralismo dei continenti da mettere a freno, e questo compito spetta a coloro che vivono sul confine, anche perché essi sono da sempre più esposti all'altro.

Ovviamente tutto questo processo richiede che si pensi un rapporto nuovo tra l'Europa e il suo sud, sia quello interno, sia quello al di là del mare, richiede una pluralità estesa di voci, la caduta del *vallum* e la costruzione dei ponti, richiede che i mediterranei provino ad unire le loro voci per aprire una nuova pagina, liberi dalla soggezione di altri. Se l'Europa riuscirà a capire come questa partita non solo la riguardi, ma la possa aiutare anche a costituirsi come soggetto, saremo di fronte ad un passaggio decisivo.

Forse nel mondo non esiste un solo Mediterraneo, perché sono tanti i luoghi in cui da secoli le civiltà s'incontrano e sono in bilico tra il conflitto e la coesistenza o la contaminazione. Ma si tratta di un insieme vasto e complesso, che va dalle Antille di Edouard

[35] L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 28.

Glissant[36] fino a quell'India da cui muove la ricerca di Homi K. Bhabha[37] e Gayatry C. Spivak[38]. Questa molteplicità di luoghi di intersezione è un altro terreno di possibile fraternità allargata, e non sarebbe male se essi fossero capaci di riconoscere queste corrispondenze, mettendo a fuoco differenze e affinità. Samuel Huntington vede nel Mediterraneo solo una linea di faglia tra le civiltà, una linea di divisione[39]. Ma non bisogna prendere troppo sul serio i *cleavages* tra le civiltà che egli propone, perché le sue mappe dell'Europa e del Mediterraneo sono dominate dallo sguardo atlantico. Chi non ritiene sacrale l'assunto di Huntington ha un altro sguardo, un'altra geografia, un'altra cultura e un'altra politica.

4. *Misura*

La proposta del *Pensiero meridiano* non si esaurisce tuttavia nella difesa del pluralismo e della molteplicità delle prospettive contro l'espansione imperiale di una sola cultura. Del resto, come si è già cercato di illustrare, anche la semplice coesistenza delle culture non è mai una banale giustapposizione di esse. Per coesistere è necessario che le tradizioni privilegino quelle interpretazioni di sé che tematizzano la coesistenza, respingendo sullo sfondo quelle più aggressive, il richiamo fondamentalista alla purezza, che presenta ogni contatto con l'altro come un pericolo. In altri termini si pre-

[36] E. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, ma anche *Métissage et créolisation*, in S. Kandé (a cura di), *Discours sur le métissage, identités métisses: en quête d'Ariel*, L'Harmattan, Paris 1999, pp. 47-53.

[37] Di Bhabha sono da vedere *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001 e l'antologia *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997, nei quali viene messa a fuoco la categoria del «terzo spazio», ossia l'ibridità.

[38] Del sottile lavoro decostruttivo di Spivak sono da ricordare in lingua italiana *Critica della ragione postcoloniale*, con un'introduzione di P. Calefato, Meltemi, Roma 2004, ed il saggio *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in Guha-Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e postcolonialismo*, cit., pp. 193-143. Ma della Spivak sono da vedere anche *In Other Words. Essays in Culture Politics*, Routledge, New York-London 1988 e *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London 1998. Ma si veda anche D. Landry-G. McLean (a cura di), *The Spivak reader: Selected Works of Gayatry, Chakravorty, Spivak*, Routledge, New York-London 1996.

[39] S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997, pp. 228-229.

suppone che le tradizioni, pur muovendo da assunti diversi e irriducibili, siano dotate di una capacità riflessiva, il primo antidoto contro la terribile tentazione di denominare come «male» ciò che è solo dissonante dai loro assunti. La costruzione di questa capacità costituisce l'indizio-inizio di un universalismo modesto e plurale, che non è il risultato dell'imposizione di una tradizione a tutte le altre, ma la premessa-promessa di un patrimonio minimo comune, una costruzione a più mani, delicata ed instabile.

La prospettiva che il *Pensiero meridiano* prova a definire, e che trova il suo centro nel concetto di «misura», si propone qualcosa di più di un'intesa minima tra le culture. È necessario, infatti, fare un altro passo, provare a tradurle l'una nell'altra, uno sforzo prezioso, ma difficile e impervio, dal momento che qualcosa, e talvolta molto più, va perso nella traduzione. Ma ogni appello alla sacertà della traduzione va portato molto più in là del semplice esercizio metodologico. Non si tratta di fare un semplice giro turistico nella cultura dell'altro, ma di prenderla sul serio, di provare ad imparare qualcosa da essa. Il difetto di ogni universalismo sta nella ossessione di spianare ovunque piste di atterraggio per gli aerei del potere. Un'idea seria di universale non può significare solo espansione di uno, ma anche apprendimento, ricezione, conoscenza. La nozione di «misura» è cruciale proprio perché richiede che si prendano le distanze dalla concezione lineare del tempo dominante nel modo di considerarsi dell'Occidente.

L'idea di «misura» allude, infatti, ad un criterio di equilibrio che sottrae il pensiero alla mitologia del progresso. La storia può prendere strade molto diverse e nessun esito ascendente le è garantito. Anzi, se si forza una situazione oltre la misura, si corre il rischio di andare incontro a sbocchi catastrofici. Questa oscillazione è del tutto in contrasto con il fondamentalismo dell'Occidente, con la sua ferrea convinzione che i problemi e le tensioni che nascono dalla sua espansione vadano affrontati solo aumentando le dosi del trattamento.

Si tratta di una vera e propria passione per la dismisura, mentre la misura presuppone che nessuno dei poli della tensione possa essere qualificato come assolutamente positivo o come assolutamente negativo. Dietro la formula della lotta contro tutti i fondamentalismi c'è infatti l'idea che ognuno dei soggetti della polarità abbia qualcosa di prezioso da dire, e che l'atteggiamento più

saggio sia quello di cercare, di fronte ad uno squilibrio, di andare nella direzione opposta.

Nel *Pensiero meridiano* viene proposto un criterio largo, ma preciso, di confrontabilità, una nozione di «misura» come punto di equilibrio tra due fondamentalismi di segno opposto, quello della terra e quello del mare. Se la terra illustra il terreno dell'identità, delle appartenenze comuni e del legame sociale, il mare illustra invece l'idea di partenza, la fissazione della prora sulla rotta liberamente decisa, l'avventura della libertà individuale. Nel capitolo *Di terra e di mare* questa ricostruzione viene portata alle sue estreme conseguenze, cercando di attraversare, lungo la filigrana di questa opposizione, la storia del pensiero europeo. È per questa ragione che, pur trovando un'evidente suggestione nel piccolo grande classico di Carl Schmitt, *Terra e mare*[40], la soluzione che si propone è molto lontana dalla nostalgia «terragna» di Schmitt, da una fedeltà alla terra che si rovescia in una demonizzazione dell'apertura della modernità, in una chiusura all'altro che corre sempre il rischio di risolvere l'*hospes* in *hostis*.

L'importanza della libertà, dell'emancipazione da un legame totale con la terra, ci viene dalla dura polemica di Iosif Brodskij contro l'Oriente e l'incubo terrestre di *Fuga da Bisanzio*: «Se ad Atene Socrate poteva essere processato pubblicamente e poteva pronunciare interi discorsi – tre discorsi! – in propria difesa, a Ishafan, mettiamo, o a Bagdad, un Socrate sarebbe stato impalato seduta stante, impalato o flagellato, e tutto sarebbe finito lì»[41]. Ma, esattamente di fronte a questa insidia, esiste quella opposta, la deriva anomica di un individualismo senza misura, costantemente inchinato su se stesso e sul proprio presente, che passa dalla banca della vita solo per ritirare e mai per depositare. Lo stesso Brodskij sarà costretto a scoprirlo negli ultimi anni della sua vita, lasciandone memoria in un'amara «lettera sul postcomunismo»[42]. Se non si deposita qualcosa, non si può ritirare nulla, a meno che non si rubi agli altri. È la deriva oceanica, il nomadismo di un «io» prigioniero del suo etnocentrismo istantaneo, che ha orrore di qualsiasi vinco-

[40] C. Schmitt, *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano 1986.

[41] I. Brodskij, *Fuga da Bisanzio*, Adelphi, Milano 1987, p. 153.

[42] I. Brodskij-V. Havel, *Lettere sul post-comunismo*, in «La rivista dei libri», IV, 4, 1994, aprile 1994, pp. 4-7.

lo, anche delle promesse fatte agli altri o a se stesso appena ieri, una patologia esattamente simmetrica al totalitarismo.

Si può forse oggi leggere su questo sfondo la contrapposizione tra est ed ovest, disincagliandola dalla spirale delle ritorsioni etnocentriche. L'ovest narra la storia della libertà individuale, del romanzo del singolo, che attraversa il mondo facendone esperienza. L'est narra invece l'importanza di ciò che ci precede, della coesione sociale, di tutto ciò che attornia l'avventura dell'«io». I rischi di una polarizzazione perversa sono evidenti: da un lato l'anomia e la deriva di un privatismo senza limiti, una *Waste Land* percorsa da monadi dotate di protesi tecnologiche proporzionali al loro reddito, dall'altro l'equazione tra libertà e devianza, le detenzioni senza garanzie, le esecuzioni pubbliche, e l'umiliazione forse più grande, la richiesta ai condannati di riconoscere la propria colpa prima di morire. È la contrapposizione tra individualismo ed olismo, tra il liberismo non temperato e i «valori asiatici», tra un «io» che non riconosce nulla al di là di se stesso e un «noi» onnipotente, implacabile e repressivo. Da un lato il passante steso per terra, che viene frugato per capire se ha diritto ad essere soccorso e curato, dall'altro una «cura per l'altro», che non conosce il pronome «io», e chiama dissidenza o disfattismo ogni sporgenza della libertà.

Se si accetta la plausibilità del ritratto proposto, se le metafore della terra e del mare descrivono fenomeni riconoscibili, si può percepire un primo tassello di ciò che si intende per «misura». Le diverse tradizioni non solo devono rifiutare la reciproca demonizzazione, ma hanno da apprendere l'una dall'altra qualcosa di prezioso. Ognuna di esse, infatti, rammenta all'altra i costi segreti di ciò che ha di più caro, la contabilità in nero che essa nasconde. Ecco perché il rapporto con l'altro è così difficile. Nell'immagine che esso ha di noi spesso c'è qualcosa che abbiamo rimosso, ci sono i nostri lati scomodi e scabrosi, quella parte della contabilità che non amiamo esibire.

Ogni tradizione rimane e non può non rimanere se stessa, ma, se viene spinta a compiere un viaggio, può ritornare a casa con molti insegnamenti e rileggere la propria storia in modo nuovo, valorizzare qualcosa che essa ha conosciuto e ha lasciato cadere. Le differenze rimangono in piedi, ma adesso sono più capaci di ospitare, e tutte hanno fatto un passo in direzione di un universa-

le complesso, non unilaterale, ma segnato da una molteplicità di percorsi. Per descrivere questo fenomeno Raimundo Panikkar ricorre all'immagine della scalata di una montagna tramite diversi sentieri[43]. Nessuno di essi è l'unico o il «vero» sentiero, ogni montagna ne conosce molti. Ma una volta che ci s'incontra alla sommità e si narra agli altri il proprio percorso, la discesa verso la base non ci restituirà le stesse persone che avevano iniziato l'ascesa. Ognuna di esse ha cambiato la propria immagine della montagna e dei modi per raggiungere la vetta, e forse i percorsi sono destinati ad intrecciarsi.

Questa reciprocità non è solo sospesa nel cielo della metodologia: essa può aiutare l'Oriente a fare spazio alla libertà e l'Occidente a mettere a tema le dimensioni che trascendono *l'hic et nunc* dell'individuo. Del resto, l'abbiamo già accennato, questo processo di apprendimento non coincide quasi mai con il trapianto dall'esterno di insegnamenti mai conosciuti, con l'importazione di meraviglie esotiche. Spesso porta invece alla valorizzazione di percorsi precedentemente scartati e minoritari, di linee di riflessione rimosse, ma esistenti o esistite. Così come Amartya Sen prova a ricostruire le tracce di un laicismo indiano[44], anche nel nostro emisfero simbolico ci sono prospettive scartate o minoritarie, che trascendono l'affanno solipsistico dell'individuo rinchiuso su se stesso. È forse un caso che una delle ispiratrici del pensiero della differenza, Luce Irigaray, rifletta ormai da anni su una contaminazione tra Oriente e Occidente?[45] O che l'ecologia proponga di sovrapporre la concezione circolare dell'equilibrio dell'ecosfera a quella lineare della scoperta e della conquista? E non si avverte forse nell'aria, di fronte all'arroganza di un fondamentalismo della libertà che aumenta tutte le distanze, il ritorno di una vecchia parola caduta in disgrazia, l'uguaglianza? E non sta forse proprio in questo ritorno la chiave riflessiva più interessante per l'Occidente, non la rimozione della comunità, ma la sua costituzione democratica, quella in cui la libertà non serve per esaltare le distan-

[43] R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, pp. 38-45.

[44] A. Sen, *Laicismo indiano*, a cura di A. Massarenti, Feltrinelli, Milano 1998.

[45] L. Irigaray, *Tra oriente e occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Manifestolibri, Roma 1997.

ze tra gli esseri umani, ma per ridurle, per ridare spazio e senso anche a ciò che essi hanno in comune?[46]

Si scopre allora che non esiste un solo Occidente ed un solo Oriente, ma ognuno di essi è plurale, contiene in sé più possibilità e che al posto della vecchia polarità-opposizione ci sono percorsi capaci di intrecciarsi. L'espressione «valori asiatici»[47] può essere pluralizzata e stemperata, perché l'Asia non è solo la tradizione confuciana, ma tante altre, dal buddismo all'induismo, al taoismo. Così l'Occidente non è solo l'estremo Occidente, ma gli Stati Uniti e l'Europa, e l'America è un continente che va pronunciato al plurale. S'incontra qui il percorso degli studi post-coloniali e la disseminazione dei soggetti che esso produce, infrangendo monoliti vecchi e nuovi. Forse è possibile vedere dietro il sorgere di questo orientamento anche la spinta di una tradizione costitutivamente plurale, che porta Salman Rushdie a dire che l'India è fondata su una filosofia non settaria e che la cultura *hindu* è impensabile senza Bombay, «una metropoli, nella quale la molteplicità e il rimescolio delle fedi e delle culture curiosamente crea un ambiente particolarmente secolarizzato»[48].

Il discorso non può esaurirsi nel riferimento al solo asse est-ovest, senza far emergere quello nord-sud, che nel dibattito sui valori asiatici sembra scomparire, anche se Singapore sta seduta sulla linea dell'Equatore. Ma il sud che varrebbe la pena di ascoltare è, per nostra fortuna, molto diversificato. Non si può non pensare al sud latino-americano, il sud dell'ovest del mondo, un sud che noi tutti conosciamo attraverso alcune grandi figure della politica, della musica, dello sport e della letteratura. Ma questo sud ha anche altre voci, che potrebbero aiutarci a guardare il mondo da una prospettiva nuova. Basti pensare a Enrique Dussel e Aní-

[46] Su questo punto si veda il nostro *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004, in particolare il saggio *Un altro Occidente. Riflessioni sull'Europa*, pp. 85-114.

[47] Su questo tema si veda F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, e, sempre a cura della Monceri, la Bibliografia minima sugli *Asian Values* per «Jura gentium», Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale (www.juragentium.unifi.it).

[48] S. Rushdie, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, Penguin Books, London 1992, p. 16.

bal Quijano[49], che ci aiutano a leggere il lato oscuro della modernità, il ruolo fondativo che il dominio coloniale ha avuto nella costruzione della centralità e dell'identità europea. Ne emerge un'altra storia, una narrazione molto diversa rispetto a quelle circolanti, poco conosciuta nel nostro emisfero, ma essenziale per riequilibrare la nostra visione del mondo, per scuotere antiche ovvietà. C'è poi il sud dell'ibridazione e del meticciato, l'insieme dei mediterranei del globo, che ha un ruolo decisivo nel disegnare una via lontana da ogni integrismo culturale e nazionale, un sud che va dall'America fino all'India.

C'è infine il sud africano, che, pur disponendo in questi anni di alcune grandi voci, da Nelson Mandela a Wole Soyinka, da Chinua Achebe a Ngugi wa Thiong'o e Aminata Traoré, non riesce ad evitare di scivolare verso il dolore e l'incapacità di farsi ascoltare. Eppure la debolezza della voce del sud è uno dei grandi problemi del pianeta. Prima ancora di aiutare il sud, il nord dovrebbe provare a fare un po' di silenzio e iniziare ad ascoltarne la voce, anche perché essa ci restituisce un'immagine sorprendente di noi stessi. Diventa allora impossibile non vedere che il lato nascosto del dibattito tra Oriente e Occidente sui «valori asiatici» è la rincorsa alla potenza. Da parte dei sostenitori dei «valori asiatici» non sembra esserci nessuna preoccupazione sulla dismisura della tecnica, ma solo il desiderio di possederla, di riequilibrare l'asse del mondo, se non di volgerlo a proprio favore. Non è un caso che la rivendicazione di quei valori sia nata in paesi che stavano attraversando una lunga fase di sviluppo economico. La contrapposizione ovest-est e quindi la discussione sugli *Asian Values* (diritti umani contro coesione sociale) è una discussione su chi deve comandare nel mondo.

La via del sud spariglia questo gioco, introducendo in esso dimensioni rimosse. Essa mette a tema non la rincorsa alla potenza, ma la necessità che i benefici della tecnica vengano distribuiti in modo equo tra tutti gli abitanti della terra, mentre oggi essi sono

[49] Si vedano in particolare di E. Dussel, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, pp. 41-53, e di Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina*, pp. 401-46 in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 1993, anche su www.clacso.org/espanol.

soprattutto un veicolo di separazione tra i popoli. Il sud propone il problema della giustizia e non quello della rincorsa nel controllo della potenza, una concezione della vita che non si propone di dominare la natura e le altre culture, ma di cercare di vivere in accordo con l'una e con le altre. La sofferenza e l'emarginazione e il silenzio del sud sono l'emarginazione e la sofferenza della giustizia. È il problema più drammatico ed «inattuale», quello di un mondo più equo e solidale, di un pianeta che, invece di inseguire il reddito e il Pil dei paesi più ricchi, dovrebbe essere capace di fermarsi per distribuire in un altro modo le sue ricchezze, liberandosi da quell'ossessione di Faust, che spinge a cercare l'acqua su altri pianeti invece di cercarla, proteggerla e dividerla in modo più equo sulla terra.

Provando a definire, tramite l'esempio del teatro, la differenza tra la cultura occidentale e quella africana, Wole Soyinka paragona la creatività occidentale ad una locomotiva che ad ogni stazione imbarca le suggestioni più diverse, stordendosi ogni volta nell'ebbrezza di una nuova scoperta. Questo ritmo coincide con «una serie di spasmi intellettuali che, specialmente oggi, sembra controllabile da manipolazioni commerciali». L'Occidente ha quindi del tutto abbandonato qualcosa che per il teatro africano rimane invece essenziale: una «cultura definita come conoscenza dell'uomo di rapporti fondamentali e immutabili tra se stesso e la società nel contesto più ampio dell'universo osservabile», «in cui ogni artefatto è prova di una comprensione coesiva di verità irriducibili»[50].

L'idea di una profonda coesione tra uomo e mondo, comune a molti scrittori africani, non prevede la sporgenza del soggetto su un mondo disincantato e ridotto a semplice oggetto del dominio, tiene lontani dall'*hybris* della potenza. Anche in questo caso vale un'altra concezione del tempo storico: non siamo di fronte alla preistoria dell'Occidente, ma alla possibilità che esso riacquisti almeno un po' della saggezza perduta. Questo scucirsi del sud dall'epica della rincorsa potrebbe riattivare sia ad Occidente che ad Oriente quelle forze che non divinizzano la potenza, ma sanno vivere in modo aperto e ospitale il rapporto con l'altro. Esiste una tradizione mite dell'Europa, quella rappresentata da Montaigne,

[50] W. Soyinka, *Mito e letteratura nell'orizzonte culturale africano*, Jaca Book, Milano 1995, p. 52.

ma anche quel lato rimosso dell'illuminismo, che emerge dallo sguardo di *Micromégas* o dalle lettere di Usbek, lo sguardo di Giacomo Leopardi, affacciato sull'infinita sproporzione tra noi e l'universo. Tutti ci ricordano la nostra uguale fragilità e piccolezza, mettono al centro la limitatezza del nostro punto di vista, praticano una grammatica diversa da quella dell'espansione e della potenza. Coloro che, scrutando il cielo vedono solo la sonda su Marte, sono come quell'idiota che, di fronte a chi gli indica il cielo, sa guardarne solo la mano.

Ci si lasci concludere con le parole di Ryszard Kapuscinski, un uomo che ha girato l'intero pianeta, attraversandone anche gli orrori e le ingiustizie. *Ebano*, il libro dedicato all'Africa, inizia dicendo: «La prima cosa che colpisce è la luce. Gran luce ovunque, tanto sole, un calore abbagliante», e finisce con un capitolo che descrive la giornata di un piccolo villaggio al cui centro sta l'ombra generosa e fresca di un albero, un immenso mango, in Etiopia. L'intera comunità ruota intorno a questo albero, si ripara, decide, racconta, fa scuola, aspetta l'arrivo della sera. L'Africa era questo delicato equilibrio, questa 'perfezione' costruita usando gli anfratti della natura. Essa è stata devastata dalla potenza degli europei, che l'hanno conquistata e violentata, ne hanno riscritto completamente i confini, riducendo a cinquanta stati «diecimila staterelli, regni, gruppi etnici, federazioni»[51]. Nel sud il fondamentalismo della civiltà occidentale si mostra compiutamente. Essa è una civiltà dell'espansione e della conquista, che nel cielo sa vedere soltanto la propria potenza, per non guardare la fragilità dell'uomo e le ingiustizie che attraversano la nostra casa terrestre.

Il pensiero meridiano è dall'altra parte del mondo. Se il sud deve riconquistare la sua capacità di parola deve mettere al centro la giustizia, far capire che nessuna sicurezza può stare seduta su disuguaglianze così spietate. Ci si perdoni la ripetizione, ma è una ridondanza necessaria al momento della conclusione. Ad un grande squilibrio occorre reagire con una grande spallata nel senso contrario. Chi vuole l'equilibrio deve oggi sporgersi e compensa-

[51] R. Kapuscinski, *Ebano*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 275. Ma si veda anche la *Conclusione generale* di S. Latouche in *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

re lo squilibrio andando dall'altra parte, deve provare, come propone Ngugi wa Thiong'o, a *Spostare il centro del mondo*[52]. La misura non è quindi prudenza o un banale «giusto mezzo», ma una costruzione complessa e coraggiosa, che mira a salvare la molteplicità delle forme di vita, restituendo a ciascuna di esse con un solo gesto il suo valore e la sua finitezza.

[52] Ngugi wa Thiong'o, *Spostare il centro del mondo. La lotta per le libertà culturali*, Meltemi, Roma 2000.

Il pensiero meridiano

Pensare la frontiera (presentato come relazione al convegno internazionale «Oltre i confini. Rappresentazioni simboliche di fine millennio» tenutosi a Palermo dal 9 all'11 giugno 1994 e organizzato dalla sezione Processi e istituzioni culturali dell'Associazione Italiana di Sociologia) è stato pubblicato sulla «Rassegna Italiana di Sociologia», 1995, n. 1, pp. 27-39.

Pier Paolo Pasolini: ossimoro di una vita è già comparso su «Democrazia e diritto», 1994, n. 1, pp. 399-422.

L'integralismo della corsa è stato presentato come relazione al convegno internazionale «La democrazia in questione» (Perugia, ottobre 1994) i cui atti, con il titolo *Multiculturalismo e democrazia* (a cura di F. Crespi e R. Segatori) saranno pubblicati dall'editore Donzelli.

Tutti i saggi già pubblicati hanno subito alcune non sostanziali modifiche.

Introduzione

Per un pensiero del sud

Se si vuole ricominciare a pensare il sud sono necessarie alcune operazioni preliminari. In primo luogo occorre smettere di vedere le sue patologie solo come la conseguenza di un difetto di modernità. Bisogna rovesciare l'ottica e iniziare a pensare che probabilmente nel Sud d'Italia la modernità non è estranea alle patologie di cui ancora oggi molti credono che essa sia la cura. Per iniziare a pensare il sud è in altri termini necessario prendere in considerazione anche l'ipotesi che normalmente si scarta a priori: la modernizzazione del sud è una modernizzazione imperfetta o insufficiente o non è piuttosto l'unica modernizzazione possibile, la modernizzazione *reale*?

Liberare la modernità dalle sue responsabilità considerandola sempre e soltanto dal lato dei rimedi conduce a commettere due errori complementari che si rafforzano a vicenda: da un lato si ricorre ad una terapia che spesso aggrava le patologie, dall'altro si sopprime in radice la possibilità di rovesciare il rapporto: non pensare il sud alla luce della modernità ma al contrario pensare la modernità alla luce del sud. Pensare il sud vuol dire allora che il sud è il soggetto del pensiero: esso non deve essere studiato, analizzato e giudicato da un pensiero esterno, ma deve riacquistare la forza per pensarsi da sé, per riconquistare con decisione la propria autonomia.

Pensiero meridiano vuol dire fondamentalmente questo: restituire al sud l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere una lunga sequenza in cui esso è stato pensato da altri. Tutto questo non vuol dire indulgenza per il localismo, quel giocare melmoso con i propri vizi che ha condotto qualcuno a chiamare

giustamente il sud un «inferno». Al contrario un pensiero meridiano ha il compito di pensare il sud con maggior rigore e durezza, ha il dovere di vedere e combattere *iuxta propria principia* la devastante vendita all'incanto che gli stessi meridionali hanno organizzato delle proprie terre. In questa vendita all'incanto, in questo assalto volgare e trasformistico alla modernità si sono venute affermando le due facce oggi dominanti del sud: paradiso turistico e incubo mafioso. Queste due facce in apparenza antitetiche sono invece complementari perché rappresentano la faccia legale e quella illegale dell'inserimento subalterno del sud nello sviluppo, ai suoi margini, laddove i modelli seducenti che si irradiano dalle capitali del nord-ovest si decompongono fino a diventare deformi. Esauritasi già venti anni fa la spinta illuministica che pensava di poter diffondere in modo uniforme al sud la civiltà industriale, negli anni successivi abbiamo assistito ad una complementarizzazione marginale del sud allo sviluppo. Ci si è modernizzati rendendo tutto vendibile e rendendo sistematico l'osceno, prostituendo il territorio e l'ambiente, i luoghi pubblici e le istituzioni. La mobilità sociale si è esercitata in forme perverse attraverso la crescita delle attività malavitose e criminali che hanno espresso le loro *élites* emergenti laddove la ricchezza non riusciva ad arrivare nelle sue forme legali. Questo destino è comune a tutti i sud del mondo che pagano il loro ingresso (quando di ingresso si può parlare) nelle zone fragili e sporche della ricchezza attraverso un'autentica prostituzione di quote rilevanti della propria popolazione. Ecco qui la radice di quella complementarità: da un lato il sud come *fuori* rispetto allo sviluppo, come l'ideale del *vacuum* della vacanza. E quindi il Mediterraneo dei *club Méditerranée*, i paradisi esotici in offerta speciale alle truppe del turismo di massa, un sud come fondale del mese d'aria delle ricche plebi della civiltà industriale. Dall'altro lato la vendita trasformistica delle classi dirigenti, la loro corruzione sistematica, una furbizia estorsiva più raffinata e trasformistica nei gradi più alti e più violenta ed evidente nelle classi più povere. Qualcosa della antica rabbia di queste ultime è rimasto, ma l'antica spinta egalitaria è affogata nell'anomia generalizzata, nella perdita del riferimento ad un'altra forma di vita.

Un pensiero *del* sud, un sud che pensa il sud, vuol dire guadagnare il massimo di autonomia da questa gigantesca mutazione,

fissare criteri di giudizio altri rispetto a quelli che oggi tengono il campo, pensare un'altra classe dirigente, un'altra grammatica della povertà e della ricchezza, pensare la dignità di un'altra forma di vita. Significa non pensare più il sud o i sud come periferia sperduta e anonima dell'impero, luoghi dove ancora non è successo niente e dove si replica tardi e male ciò che celebra le sue prime altrove. Il deserto non era destinato all'idiozia motorizzata della Parigi-Dakar. Esso è stato luogo di fondazione di una parte della nostra spiritualità, di transiti divini, di marce e di digiuni, di tentazioni e di paure. Esso era molto più ricco quando era attraversato da queste carovane che non oggi quando è diventato la pista di epigoni consumisti della legione straniera. Solo una mente ottenebrata può pensare il deserto come un non-ancora dello sviluppo, qualcosa da riempire, turistizzare e normalizzare. Questa radice, questi luoghi che oppongono una resistenza alla tecnicizzazione, sono ancora più preziosi per il pensiero meridiano. Nella sua ottica rovesciata infatti non solo le patologie meridionali non nascono da un deficit di modernità, ma sono il sintomo di un'infezione che nasce nel centro del sistema, le spie della ferocia nuova e unidimensionale del «turbocapitalismo».

Per il pensiero meridiano infatti un sud non va separato dagli altri come se fosse una vergogna. Epistemologicamente il sud, con la sua lentezza, con tempi e spazi che fanno resistenza alla legge dell'accelerazione universale può diventare una risorsa e quindi il collegamento tra i sud sottrae il pensiero ai luoghi dove oggi esso ama assidersi e star comodo, alla forza di gravità del conformismo moderno. Ma pensiero meridiano non vuol dire neanche apologia del sud, di un'antica terra assolata o orientale, non è la riscoperta di una tradizione da ripristinare nella sua integrità. Pensiero meridiano è quel pensiero che si inizia a sentir dentro laddove inizia il mare, quando la riva interrompe gli integrismi della terra (*in primis* quello dell'economia e dello sviluppo), quando si scopre che il confine non è un luogo dove il mondo finisce, ma quello dove i diversi si toccano e la partita del rapporto con l'altro diventa difficile e vera. Il pensiero meridiano infatti è nato proprio nel Mediterraneo, sulle coste della Grecia, con l'apertura della cultura greca ai discorsi in contrasto, ai *dissòi logoi*. All'inizio non c'è mai l'uno, ma il due o i più. Non si può ricomporre il due in uno: nessun universalismo potrà mai riuscirci. Si tratta solo di evitare che

i due si allontanino fino a desiderare la distruzione reciproca, di fare in modo che essi continuino a parlare anche quando la traduzione è difficile. Non si tratta di inseguire un'equivoca equidistanza: oggi l'arroganza è dalla parte di chi pensa che il destino del mondo possa essere solo lo sviluppo. Gli altri quando non si vendono si difendono, anche se con la ferocia che viene dalla paura. Chi deve per primo fare un passo indietro, chi deve smettere di strozzare l'altro, chi deve accettare che esistano altri modi di vita è in primo luogo quel mondo che ha sostituito il monoteismo della tecnica alla molteplicità delle vie e agli infiniti nomi di Dio. Il pensiero meridiano è radicato qui, nella resistenza della molteplicità delle voci, delle vie, delle dignità, nella capacità di rovesciare in risorse quelli che nell'ottica primitiva dello sviluppo sembrano solo vincoli, limiti e vizi. Esso deve custodire la confidenza con forme di vita immobili, lente, stratificate, dove si è spesso più ricchi di relazioni che quando si è collegati telematicamente con il tutto, dove invece delle grandiose protezioni della tecnica ci sono quelle altrettanto grandiose delle religioni. A fronte della monocromia della velocità, i mille colori che si possono percepire solo quando la vita rallenta; a fronte dell'incontinenza del «tempo reale», il valore della distanza fisica e culturale dell'altro, dell'incomprensibilità del suo orgoglio, della difficoltà di capirlo, del rischio di avvicinarlo.

Il pensiero meridiano accumula e custodisce tutte le forme di vita in cui qualcosa ci permette di difenderci da quella *secolarizzazione infinita* che recide tutti i legami, cerca con Pasolini anche nel sacro la capacità di resistenza alla mercificazione come legge inarrestabile del nostro futuro. Esso però, proprio perché è nato sul mare, non è estraneo alla modernità e sa di avere delle radici ad essa comuni. Non avendo però a differenza di quella smarrito il dono della Misura, cerca di difenderla dal suo diventare unidimensionale, da quel fascio di selezioni storiche che sembra volerla ridurre ad illustrazione del moto perpetuo ed inarrestabile di *Monsieur le Capital*. La modernità è libera di guardare con disprezzo il pensiero meridiano mettendolo nelle rassicuranti caselle che permettono di classificarlo come esotismo privilegiato, embrione di integrismo o apologia della marginalità. È quello che nella maggior parte dei casi ha fatto pensando altezzosamente di possedere più dimensioni e di poter portare sempre con sé tutti i

propri sogni e progetti. Ma adesso che si è liberata di qualsiasi contrappeso essa, sempre più prigioniera del ritmo dell'accumulazione e risucchiata dalla sua accelerazione crescente, ha iniziato a gettar via uno dopo l'altro quei sogni come una zavorra. *Accumulare forme di vita «altre» non è solo custodire forme d'esistenza diverse da quella dominante su scala planetaria, ma tutelare la stessa modernità dal suo avvolgimento in una spirale senza ritorno, dal suo perdersi in alto mare, darle generosamente la 'chance' di dimostrare di avere un freno a bordo, di poter ricavare al proprio interno delle catene selettive diverse da quelle vincenti e capaci di bloccare il feticismo dello sviluppo*. Il pensiero meridiano ben conosce le sofferenze soffocate dagli incensi delle tradizioni e non ha smesso di avere a cuore l'uguaglianza (idea delle cui origini sa qualcosa), ma pretende che chi sostiene di amarla sappia che essa è delicata e difficile, conosca l'ambivalenza del mondo, il rapporto tra emancipazione e sradicamento, e scelga la via giusta, non quella già tracciata dalle tendenze strutturali.

Il pensiero meridiano d'altra parte non è uno stupido esclusivismo (quanti settentrionali lo hanno incontrato!), né è seduto su una comoda rendita territoriale. L'incontro di terra e mare non è l'idillio che ricompone: esso non è una quiete, ma la difficoltà di stare in un solo luogo, non è il ritorno di identità semplici, ma la scoperta che, *dopo lo sviluppo*, ritornano utili molte risorse che si erano gettate via con sprezzo dai finestrini. Oggi esso esiste in forme disperse e talvolta malate e bisogna imparare a cercarlo: lo si può trovare nei nostri sud interiori, in una follia, in un silenzio, in una sosta, in una preghiera di ringraziamento, nell'inettitudine dei vecchi e dei bambini, in una fraternità che sa schivare complicità e omertà, in un'economia che non abbia ripudiato i legami sociali. Lo si può trovare nei sentimenti dove vivono più patrie, dove alla semplicità del sì e del no si sostituiscono i molti veli della verità, dove la bellezza torna ad essere un premio per chi l'ha cercata a lungo e non un diritto di tutti per cui basta pagare, dove la difficoltà di colmare le distanze e il tessuto delle interdizioni non sono soltanto assurde repressioni ma anche ostacoli al fanatismo del possesso e del consumo, inizio delle storie e delle fantasie che guidano il percorso.

Dall'altra parte quindi non abitano soltanto il passato e la nostalgia ma anche il futuro: al pensiero meridiano spetta di mo-

strare questa continuità tra il passato e il futuro senza nessun disprezzo o risentimento per il presente. L'autonomia dalla modernità non è data dagli insulti e dagli anatemi, ma dalla percezione della disperazione che aleggia al suo fondo, dalla sostituzione di senso che si avverte nella sua incapacità di sottrarsi all'accelerazione. È questa consapevolezza che permette di vedere la ricchezza di forme di vita che ritenevamo obsolete: non può esistere un pensiero che non si alimenti di una forma di vita, o almeno del suo sogno.

I saggi che compaiono in questo volume (che raccolgono il lavoro degli ultimi due anni ma vengono da molto più lontano) si propongono soltanto di aprire una strada, di indicare una direzione di lavoro. Il tentativo di fondare un pensiero meridiano è il tratto comune ad essi, sia che si provi a farlo in modo diretto (come in *Di terra e di mare* e in *Pensare la frontiera*) sia che ci si appoggi al lavoro di personalità (Camus e Pasolini) che hanno cercato in modo diverso di pensare in autonomia e in attrito rispetto alle mitologie della modernità. Molti segnali sembrano indicare che questo sforzo di fondazione-riscoperta di un pensiero meridiano non è una semplice fantasia. Una spinta analoga a quella che si misura in questo libro l'abbiamo sentita in tanti colloqui, nelle speranze di chi è giovane e nel desiderio di ricominciare di chi non lo è più. Questo sentimento comune ci spinge a rendere visibile il senso di una proposta, a cercare i luoghi e le persone per confrontarsi e per verificarne l'attendibilità. La scommessa intorno alla quale tutto ruota è che il sud riesca a pensarsi, a guardare se stesso con la forza di un sapere che in qualche forma già possiede. La chiave sta nel *ri-guardare i luoghi*, nel duplice senso di aver riguardo per loro e di tornare a guardarli. Lo smarrimento è grande ma forse la strada per sfuggirgli è, come la lettera rubata, davanti agli occhi, in qualcosa che abbiamo sempre saputo e non abbiamo mai osato dire.

Parte prima

Mediterraneo

Capitolo primo
Andare lenti

1. *Pensare a piedi*

Bisogna essere lenti come un vecchio treno di campagna e di contadine vestite di nero, come chi va a piedi e vede aprirsi magicamente il mondo, perché andare a piedi è sfogliare il libro e invece correre è guardarne soltanto la copertina. Bisogna essere lenti, amare le soste per guardare il cammino fatto, sentire la stanchezza conquistare come una malinconia le membra, invidiare l'anarchia dolce di chi inventa di momento in momento la strada.

Bisogna imparare a star da sé e aspettare in silenzio, ogni tanto esser felici di avere in tasca soltanto le mani. Andare lenti è incontrare cani senza travolgerli, è dare i nomi agli alberi, agli angoli, ai pali della luce, è trovare una panchina, è portarsi dentro i propri pensieri lasciandoli affiorare a seconda della strada, bolle che salgono a galla e che quando son forti scoppiano e vanno a confondersi al cielo. È suscitare un pensiero involontario e non progettante, non il risultato dello scopo e della volontà, ma il pensiero necessario, quello che viene su da solo, da un accordo tra mente e mondo.

Andare lenti è fermarsi su un lungomare, su una spiaggia, su una scogliera inquinata, su una collina bruciata dall'estate, andare col vento di una barca e zigzagare per andar dritti. Andare lenti è conoscere le mille differenze della propria forma di vita, i nomi degli amici, i colori e le piogge, i giochi e le veglie, le confidenze e le maldicenze. Andare lenti sono le stazioni intermedie, i capistazione, i bagagli antichi e i gabinetti, la ghiaia e i piccoli giardini, i passaggi a livello con gente che aspetta, un vecchio carro con

un giovane cavallo, una scarsità che non si vergogna, una fontana pubblica, una persiana con occhi nascosti all'ombra. Andare lenti è rispettare il tempo, abitarlo con poche cose di grande valore, con noia e nostalgia, con desideri immensi sigillati nel cuore e pronti ad esplodere oppure puntati sul cielo perché stretti da mille interdetti. Andare lenti è ruminare, imitare lo sguardo infinito dei buoi, l'attesa paziente dei cani, sapersi riempire la giornata con un tramonto, pane e olio. Andare lenti vuol dire avere un grande armadio per tutti i sogni, con grandi racconti per piccoli viaggiatori, teatri plaudenti per attori mediocri, vuol dire una corriera stroncata da una salita, il desiderio attraverso gli sguardi, poche parole capaci di vivere nel deserto, la scomparsa della folla variopinta delle merci e il tornar grandi delle cose necessarie. Andare lenti è essere provincia senza disperare, al riparo dalla storia vanitosa, dentro alla meschinità e ai sogni, fuori della scena principale e più vicini a tutti i segreti.

Andare lenti è il filosofare di tutti, vivere ad un'altra velocità, più vicini agli inizi e alle fini, laddove si fa l'esperienza grande del mondo, appena entrati in esso o vicini al congedo. Andare lenti significa poter scendere senza farsi male, non annegarsi nelle emozioni industriali, ma essere fedeli a tutti i sensi, assaggiare con il corpo la terra che attraversiamo. Andare lenti vuol dire ringraziare il mondo, farsene riempire. C'è più vita in dieci chilometri lenti e a piedi che in una rotta transoceanica che ti affoga nella tua solitudine progettante, un'ingordigia che non sa digerire. Si ospitano più altri quando si guarda un cane, un'uscita da scuola, un affacciarsi al balcone, quando in una sosta buia si osserva un giocare a carte, che in un volare, in un faxare, in un internettare. Questo pensiero lento è l'unico pensiero, l'altro è il pensiero che serve a far funzionare la macchina, che ne aumenta la velocità, che si illude di poterlo fare all'infinito. Il pensiero lento offrirà ripari ai profughi del pensiero veloce, quando la macchina inizierà a tremare sempre di più e nessun sapere riuscirà a soffocare il tremito. Il pensiero lento è la più antica costruzione antisismica.

Bisogna sin da adesso camminare, pensare a piedi, guardare lentamente le case, scoprire quando il loro ammucchiarsi diventa volgare, desiderare che dietro di esse torni a vedersi il mare. Bisogna pensare la Misura che non è pensabile senza l'andare a piedi, senza fermarsi a guardare gli escrementi degli altri uomini in

fuga su macchine veloci. Nessuna saggezza può venire dalla rimozione dei rifiuti. È da questi, dal loro accumulo, dalla merda industriale del mondo che bisogna ripartire se si vuole pensare al futuro. I veloci, i progettanti, i convegnisti, i giornalisti consumano voracemente il mondo e pensano di migliorarlo. La lentezza sa amare la velocità, sa apprezzarne la trasgressione, desidera anche se teme (quanta complessità apre questa contraddizione!) la profanazione contenuta nella velocità, ma la profanazione di massa non ha nulla della sacertà che pure si annida nel sacrilegio, è l'empietà senza valore, un diritto universale all'oltraggio. Nessuna esperienza è più stolida della velocità di massa, della profanazione che non si sa.

2. *L'infinito del mare*

Oggi si può abitare in una città di mare senza riuscire a vederlo, e il mare può riuscire a non vederlo anche chi lo attraversa, lo vende e lo compra. E per favore quando finalmente si parla di mare non si chieda prima di parlare (come oggi va di moda) il permesso all'economia politica: ciò di cui occorre parlare è qualcosa che precede l'economia, della confidenza sentimentale con il mare, del mare che abbiamo imparato senza nessuna scienza ma solo abitandoci accanto, come un parente più grande, come la casa dove siamo nati, come un vicino, un silenzio, una solitudine o un mattino. Del mare che riscopriamo quando ci sentiamo soffocare perché ci sorprendiamo in una terra circondata da terre.

Il mare è in primo luogo meditazione, una voce impersonale che mette, forse solo per un'assonanza tutta italiana tra mare e are, tutti i verbi all'infinito, un cielo raddoppiato e diventato terrestre, una parete sfondata, un confine libero, un orizzonte che richiama proprio perché sfugge. È da questa linea di fuga che nasce quell'inquietudine che si conosce quando si arriva da soli in una terra di mare: ogni pontile è la tentazione di salpare, di andar via, di inseguire, senza poterla afferrare, la linea utopica dell'orizzonte, è qui che nasce un rapporto più ricco e drammatico con la terra. Non siamo più gli ostaggi di un paesaggio, di un campanile che ci orienta, ci soffoca e ci trattiene come una catena; il mare opera uno sfondamento che apre la mente all'idea di partenza, all'espe-

rienza di un'infedeltà che rende incerta ma anche più grande e complessa la fedeltà, che inventa la nostalgia, quel dolore e quel desiderio della patria che la fanno diventare interiore, compagna di viaggio di ogni viaggiatore. Rende ogni uomo straniero e ogni straniero un uomo, rende compagna la scissione, ci fa abitare da più di un'anima.

Sulle spiagge libere il mare si dà a tutti come una ragazza facile e infedele, anche se c'è una stupidità vorace che cerca di imprigionarlo, di sposarlo e chiuderlo in casa, di dargli la paranoica fissità del proprio. Le ville sui litorali, piccoli e grandi stupri di cemento che vorrebbero imprigionare il mare, tutte abusive prima di ogni legge, esibiscono l'oscenità della proprietà. Ancor prima che un bene economico, ancor prima di essere per noi il mare è per sé, è un'altra forma di vita che, ad appena due passi da noi, guizza intorno ad una mollica caduta in acqua. Lì sotto si agitano i conflitti, le gerarchie, le differenze tra le vite nomadi e gli sguardi fermi delle piante, il gregariato dei branchi e la feroce e libera solitudine dei cacciatori, lì tra differenze di luce e di temperatura vivono una vita ugualmente perfetta le creature degli abissi e quelle delle superfici.

Dal mare arrivano gli ospiti ingrati, il dramma, la fuga, gli inganni e i sogni dei clandestini. Esso nasconde meglio, ridicolizza le guardie costiere, ingoia i disperati senza pietà e senza colpa. La sua crudeltà è come quella della morte, vera e inevitabile. Si può morire nella punizione della tempesta e in una splendida giornata di sole. C'è una lezione silenziosa nell'irresponsabilità grande e paurosa del mare, nel suo ingoiarci buio o solare, nel suo saper accogliere e custodire le agonie che scendono nei fondi di silenzio. Scuola di limite prima di ogni filosofia.

Ma si sa poco della gioia del mare se non si sono mai incontrati laddove esso è alto e blu i branchi di delfini, l'amicizia di queste anime di confine, cugini più saggi e riuscito esperimento divino. Si sa poco di se stessi se non si conosce la pelle eccitata dall'ingresso in mare, e poi il lento conciliarsi con l'acqua, l'accettare di appartenerle, e lasciarsi andare, galleggiare. Il nostro corpo scopre un mondo quando accetta di affidarsi senza paura al moto della risacca, quando contemplando il cielo stesi sul mare immergiamo le orecchie nel suo ventre sonoro, accettando di appartenergli con fiducia filiale. In questo esercizio, nella confidenza con la gramma-

tica dell'acqua c'è un'antica saggezza, il suggerimento della possibilità di un altro tempo. Senza l'infinito del mare si va a fondo, risucchiati dal vortice del nostro antropomorfismo. Non più l'eteronomia che viene dai capricci del vento, dall'umore delle onde e dalla volatilità delle nuvole ma solo i tempi stretti, sempre più stretti del nostro desiderio. Affoghiamo il mare per ucciderne la voce, per affondare i suoi verbi tutti all'infinito nella folla ossessiva ed egotista dei pronomi personali, dei tempi spezzati e diversi degli uomini. Quando il progresso avrà orgogliosamente superato l'«era del mare» non ci saranno più verbi all'infinito, ma solo le forme compatibili con la nostra litigiosità condominiale.

3. *La secolarizzazione meridionale*

Siamo veramente più ricchi? O meglio, siamo veramente tanto più ricchi come dicono tutti gli indici monetari? Forse sì, ma accanto alla vecchia povertà che pure non ci lascia mai, ce n'è un'altra meno cruda e sfacciata, un veleno nascosto nei cibi, una dieta squilibrata che ci deforma e ci rende tutti meno ricchi. Guardiamo come finisce la festa, quante carte, quanti rifiuti ammassiamo, osserviamo le esternalità di quella che è diventata la nostra libertà. Essa è fatta di continui gesti di appropriazione e di esclusione degli altri dal nostro possesso privato: le nostre infanzie sono fatte di luoghi pubblici, di spiagge e di campi nei quali si riusciva a star bene senza rinchiudersi in piccoli recinti, in cui la ricerca paradossale di una *distinzione di massa*, di una *privacy* ossessiva non aveva ancora devastato le coste e le colline. La capacità di escludere gli altri era il privilegio di quelli veramente ricchi e la nostra libertà è diventata la rincorsa paradossale ed inflattiva di quel modello. La verità feroce che ci rinvia una maschera come quella di Fantozzi è lo squallore che nasce da questa rincorsa, la miseria e l'umiliazione contenute nel sogno dell'imitazione dei possidenti. Questa emulazione ha prodotto la strage degli incontri e delle solidarietà collettive, la trasformazione del «pubblico» in un'entità residuale, in qualcosa in cui si scaricano con sempre meno scrupoli i rifiuti delle nostre appropriazioni private. E quanto più questa povertà, questo autentico squallore dei luoghi pubblici sono diventati insopportabili, tanto più ci si è rifugiati dietro le porte chiuse del privato.

La libertà e la felicità si sono sempre più identificate con la cura esclusiva del nostro benessere privato, del nostro caldo interno domestico: anche se fuori il verde pubblico si degrada, possiamo sempre adornare i balconi, profumare e purificare l'aria nelle nostre case e nelle nostre auto rendendola irrespirabile fuori, possiamo ascoltare prediche contro il consumismo tra uno spot e l'altro, inoltrarci a notte fonda tra i programmi impegnativi, profughi sperduti in un mondo che ritiene il pensiero lo stadio intermedio tra la depressione e la repressione. E poi possiamo sorvegliare che la politica sia uno spettacolo sempre più appassionante e sempre più lontano dal mettere in discussione qualcosa della nostra vita. E abbiamo chiamato questa gigantesca liquidazione di tutto ciò che trascende il nostro utile privato modernizzazione, secolarizzazione o laicizzazione. Qui è l'aporia della nostra ricchezza: le nostre automobili sempre più comode, veloci e silenziose, vanno tutte a passo d'uomo, negli stessi posti sempre più sporchi su strade piene di buchi. Non avremo certo raggiunto i ricchi che saranno sempre capaci di escludere gli altri, ma in compenso avremo imparato a pensare come loro, perdendo anche l'orgoglio di non essere come loro.

Insieme con gli spazi pubblici, si ritraggono anche i doni della bellezza e del coraggio. Alle spalle di una chiesa stretta tra rotaie e mare, nella periferia sud di Bari (ma forse in ogni città meridionale c'è un luogo come questo) c'è una via intitolata ai martiri del 28 luglio 1943, giovani uccisi perché manifestavano per la caduta del fascismo. È un luogo desolato, per profilattici e siringhe ad un passo da un mare che potrebbe anche essere bello ma che, come se fosse stato offeso, rifiuta di esserlo. È lì che noi mettiamo questo coraggio così scomodo, lontano dagli occhi e dal cuore evitando che ci incomba addosso. Gli eroi di altre città sono più sopportabili perché rimangono remoti, quelli della nostra molto più inquietanti, suggeriscono l'idea che anche qui è possibile. Al centro invece si affollano le vie dei ministri, dei maggiorenti, di coloro che hanno adornato con la fama la loro ricchezza e il loro potere, quasi ad umiliare anche dopo la morte coloro che hanno osato andare contro la forza di gravità del mondo. È per questa ragione che, pur dentro al nostro benessere, siamo poveri. Siamo poveri di coraggio, di quella virtù inaugurale che rende possibile il nuovo, quello vero e non quello di plastica, quello po-

vero e iniziale, non quello che sa solo afferrare, comprare e conquistare. Ed è il coraggio ciò che non fa subire il torto, che fa ribellare, che fa dire la verità ai poteri di brillantina, di auto blu, di mani sudate, di prime pietre, di parate, di commemorazioni, di galoppini e telefonini, di oscene cerimonie in cui si benedice l'impudicizia del potere.

In quella stessa città dove si celebra questa emarginazione, in questa città che è la nostra siamo tutti poveri di bellezza perché ci siamo abituati al brutto, allo stupro delle coste, dei teatri. La finzione non è più quella che si celebra al loro interno, ma quella esterna. Quei teatri fanno finta di esserci e noi partecipiamo alla finzione, fingiamo che ci siano. Non facciamo niente, siamo troppo furbi, troppo saggi, troppo antichi per indignarci, per incatenarci, per urlare, per protestare. Protestare costa. E così aumentiamo la quantità di finzione: non fingiamo tutti di non vedere? Ma si può continuare a non vedere, ad aumentare la quantità di finzione? E questa spirale della finzione non ricorda forse il rublo che valeva qualcosa solo in Unione Sovietica, ma che era praticamente inconvertibile? Non è indecente parlare delle nostre bellezze, della nostra storia mentre si continuano a plastificare tutti i prodotti, ad aumentare le discariche, ad avvelenare il mare, a costruire case, a fuggire il silenzio, i momenti in cui tutto trattiene il respiro e si può iniziare finalmente ad ascoltare? È questa paura del silenzio, questo *horror vacui*, la perdita dell'antica maestria nel gestire gli intervalli, quel momento in cui il niente diventa la vita e noi ci perdiamo, è questa fuga dalla pausa, è questa paura di perderci che ci perde, che ci fa scambiare il senso con lo scambio, la grazia della bellezza con l'ossessione di poterla rinchiudere nei recinti del proprio. La bellezza si è ritirata (noi «l'abbiamo esiliata» direbbe Camus – 1988, 37-41) e tanto più lo farà se noi la inseguiremo pensando alla sua infinita riproducibilità; essa riaffiorerà solo quando sarà l'esito di un pellegrinaggio, quando si rischierà molto per conoscerla, quando sarà la scoperta che arriva alla fine di una trasformazione. La voracità di massa la distrugge proprio perché pensa che essa sia un diritto per il quale basta pagare.

Siamo poveri di beni pubblici perché essi possono venire solo se sono diffuse piccole dosi di coraggio, di rispetto per la bellezza e di riguardo per i luoghi da cui non si possono escludere gli altri. Saremo tutti più ricchi non quando avremo ulteriormente in-

crementato il nostro bottino privato ma quando avremo restituito a tutti le strade, le spiagge e i giardini, quando saremo guariti dalla ricerca ossessiva della separazione e della distinzione. Allora la bellezza tornerà a visitarci. Non è possibile togliere il potere ai piazzisti se non si scopre la differenza tra l'esperienza del mondo e il suo acquisto in offerta speciale.

Capitolo secondo
Di terra e di mare

> Nessuna onda può pettinare il mare
> E incanalarsi in saldo sentiero
> Ecco l'idea che viene
> Come un uccello nella sua leggerezza,
> Sulle vele delle esili navi
> Bianche per l'acqua sollevata.
>
> *Dylan Thomas*

1. *La Grecia: il mare nella mente*

Che cosa c'entra il mare con l'epistemologia? Nella nascita della cultura greca il rapporto tra terra e mare ha un ruolo puramente accidentale oppure è un fattore determinante e sottovalutato? E se questo rapporto esiste allora che cosa rappresenta il mare per la Grecia, per la filosofia greca e quindi per la filosofia? E quali conseguenze ne discendono per noi, oggi?

L'ipotesi che sta alla base delle nostre riflessioni è che esista un'omologia strutturale tra la configurazione geografica della Grecia (ed in particolare il rapporto tra terra e mare) e la sua cultura. Non si tratta certo di una nostra scoperta, di un'affermazione originale; noi proveremo soltanto a svolgere qualche riflessione sulla scia delle voci che più autorevolmente hanno sostenuto questa ipotesi.

Descrivendo l'ambiente geografico della civiltà ellenica, Arnold J. Toynbee afferma: «L'arteria centrale e principale del mondo ellenico fu sempre una via d'acqua. (...) Culla della civiltà ellenica fu il bacino del Mar Egeo» che «offre eccellenti comunica-

zioni marittime. Mentre è laborioso viaggiare all'interno del paese da una esigua pianura all'altra attraverso le ripide e tormentate montagne che le separano, molte di queste pianure bagnandosi nel mare hanno una finestra aperta sul mondo». Insomma si tratta di un ambiente che «offre un facile tirocinio per la navigazione» (1967, 27-29), un'arte la cui assenza è, come ricorda Burckhardt, la differenza fondamentale tra la cultura dispotica dello Stato asiatico e quella democratica della Grecia (1990, 90).

Come osservano Deleuze e Guattari, la penisola greca ha «una struttura frattale, visto quanto ogni punto della penisola è vicina al mare e quanto sono estese le coste» (1993, 12). Il mare separa, ma contemporaneamente offre una via di collegamento più facile che le montagne. Helmut Berve nell'Introduzione al suo *Storia greca*, significativamente intitolata *Terra e mare dei greci*, sottolinea: «a sud della Tessaglia non c'è luogo che disti di più di 60 chilometri dal mare» (1959, 7). E Hegel parlando dello «spirito greco» non manca di ricordare che esso «risulta dalla configurazione del suolo, in quanto striscia costiera che provoca la singolarizzazione individuale» (1981, 270).

Il mare greco è ovviamente il Mediterraneo, ma ancor prima è l'Egeo, un mare che presenta al proprio interno con singolare intensità quelle caratteristiche che, più in grande, sono proprie del Mediterraneo. Del resto *Aigaios* non è vicino, oltre che ad *Aigeus* (il re della leggenda), anche ad *eggeios-eggaios* («dalla e nella terra») così come *mesogaios* («tra le terre») è il nome greco del Mediterraneo? Un arcipelago tra tre continenti, con le isole disposte come pietre sulle quali è possibile camminare saltellando per arrivare da un continente all'altro: Europa Minore che continua nell'Asia Minore.

Sin dall'inizio quindi la Grecia sta sul confine e lo interiorizza, è luogo di incontro e di scontro, in cui la guerra, il commercio, il viaggio e l'esplorazione si alternano, si accavallano fino a diventare indistinguibili. Luogo impossibilitato a chiudersi, società aperta e di frontiera, una «città liquida» (Asdrachas, 1983) condannata ad aver dentro e a conoscere il rapporto e il conflitto, terra grande proprio perché terra minore, terra costiera, lontana dal solipsismo dei continenti.

Non miriamo ad un'apologia del mare. Se è vero infatti che il mare sfuggendo, nella sua spinta libertaria, ad ogni appropriazio-

ne indebolisce ogni radice, è anche vero che quando esso perde i propri confini finisce per trasformare quell'indebolimento in sradicamento planetario: esattamente di fronte a quello della terra sta il fondamentalismo del mare che spinge verso il nichilismo e lo scatenarsi incontrollabile della tecnica (Schmitt, 1986). Con l'oceano quel mare che in Hegel è ancora sfida che arricchisce e produce lo Spirito, che distacca l'uomo dalla fissità naturale e lo getta nella storia, diventa un luogo senza rive, un'assenza di terra che si rovescia nella dipendenza integrale dalla tecnica. Solo la tecnica infatti può offrire forme (artificiali) di stabilità e protezione in un mondo che, fondandosi sulla perenne mobilità del mare, è integralmente deterritorializzato e ha rinunziato a qualsiasi casa e radice. La libertà oceanica è possibile solo rovesciandosi in radicale dipendenza dalla tecnica, nello sviluppo illimitato della forma tecnica del mondo.

Il mare Egeo e il Mediterraneo si limitano invece a separare le terre, fissano una distanza che non è mai la dismisura dell'oceano; essi sono una discontinuità forte fra le terre, ma non il loro abbandono senza orientamento. Questa distanza che, specialmente per il navigatore antico, può essere grande e terribile, non è tuttavia un abisso e il mare non affoga nell'oceano. Essa separa dalla Madre-Terra ma non conduce a rinnegarla. Le Colonne d'Ercole fissano nell'immaginario greco proprio il salto tra un mare che rimane tra le terre e l'infinita estensione dell'oceano.

Le distanze marine dell'Egeo e del Mediterraneo aprono alla possibilità di un rapporto, di un contatto, anche se esso può essere feroce e terribile. Questo mare è soprattutto (ma la lingua greca conosce tre nomi per il mare) *pontos*, braccio di mare, ponte che congiunge e distacca da un Altro che rimane a distanza, su un'altra riva. In questo intervallo che collega, in questa distanza che mette in relazione stanno la gelosa custodia della propria autonomia e la facilità del conflitto, ma anche, stretta ad esse come la pelle al corpo, la repulsione verso ogni integralismo.

Il rapporto tra le differenze (con le loro dinamiche complesse, conflittuali e spesso tragiche) è qui sin dall'inizio il problema. Questo mare ad un tempo esterno e interno, abitato e guadato, questo mare-confine produce un'interruzione del dominio dell'identità, costringe ad ospitare la scissione. Qui la ter-

ra con la sua ossessione per la fissità, la sicurezza e l'appropriazione urta sempre contro un limite, qui è stata da subito più difficile la confusione tra il governo di una città e il potere del proprietario.

E questo grazie all'insinuarsi e all'interporsi del mare, alla sua capacità di custodire e collegare le differenze con la loro talvolta irresistibile resistenza a federarsi, che solo il grande nemico comune (l'impero persiano) riesce a smorzare. E tutto ciò non solo nel rapporto tra *poleis* diverse, ma anche all'interno di ciascuna di esse o almeno di quelle i cui abitanti hanno dentro di sé il mare, sono agitati dall'inquietudine di chi sa che non esiste solo un orizzonte, un paese e un accento. All'interno della *polis* lo straniero è dentro ogni cittadino e l'unità è subito più difficile, più complessa, richiede un tragitto più lungo. Il politeismo, la tragedia e la filosofia su questo punto non sono in opposizione; tutti e tre conoscono la legittimità di più punti di vista, la difficoltà della loro coesistenza. Tutti presuppongono un arcipelago, la straordinaria estensione delle coste e la pervasività del mare anche se la Misura nasce in modo diversissimo nei tre casi: dalla libera interazione tra le diverse potenze divine, dai contraccolpi che raggiungono ogni *hybris*, dalla fragilità-umanità della soluzione discorsiva, dallo spazio artificiale e convenzionale del *logos*.

C'è quindi un lato della filosofia che la fa figlia del mare greco, ma c'è anche un lato che rimuove e cancella questa origine, un lato che diventerà sempre più forte, spinto dal desiderio di sottrarre i propri risultati alla precarietà che viene dall'alternarsi di terra e mare, dalla doppiezza della costa. Non è un caso che Platone guardi con diffidenza il mare e la trasformazione degli *immobili opliti* in marinai (*Leggi*, IV, 704-707): il mare impedisce la chiusura del cerchio, anche di quello levigato e riflessivo della filosofia. La *polis* non è pensabile senza l'inquietudine e la fedeltà complessa che nasce dalla natura duplice di chi vive sulla costa. Senza il mare il potere rischia subito di diventare patrimonio nelle mani del despota o dei filosofi; lo sfondamento dell'orizzonte prodotto dal mare impedisce nello stesso tempo che ogni sapere si fermi in un pensiero definitivo e che il potere si fissi nell'immobilità del patrimonio personale. La filosofia in Grecia incontra la sua ragione ma anche il suo limite, scopre di esser parte di qualcosa che la precede e la spiega.

2. *Sulla linea che divide*

Questo sapere plurale non è nato per caso in un paese vocato dalla sua geografia e dalla sua storia al problema della coesistenza tra ciò che si contrappone, dagli enigmi delle contrastanti volontà divine, al duro attrito incomponibile della tragedia, a quello ingentilito e incivilito della filosofia. Occorrerà quindi chiedersi che cosa accade quando la filosofia si stacca da questo sfondo, dalla sua contiguità alla tragedia, dai luoghi in cui sin dall'inizio l'unità è problema, e per compiersi deve attraversare una distanza che si ricrea incessantemente.

Atene, è stato detto, è «una città a due anime». È questa difficoltà dell'unità, questo continuo dover ricominciare della sapienza a spingere Derrida (sulla scia di Heidegger, «la 'filosofia', nella sua essenza, è greca» – 1981, 15) all'affermazione che «i concetti fondatori della filosofia sono prima di tutto greci e non sarebbe possibile filosofare o pronunciare la filosofia fuori del loro elemento» (1982, 102). È sul mare greco che è iniziata l'avventura del *logos*:

> Il miracolo greco (...) è l'impossibilità per sempre, per qualsivoglia pensiero, di considerare i suoi saggi, secondo l'espressione di san Giovanni Crisostomo, come 'saggi del fuori' (1982, 196-7).

Filosofia quindi in un senso molto preciso: nessuna parola è così esterna e incontaminata, così verticale da fondare la legittimità del proprio monopolio: «altri popoli – dice Nietzsche – hanno i santi e i Greci hanno i Sapienti» (1991, 146). Ma è proprio questa inusitata apertura alla sapienza e al suo amore il «miracolo greco»: Deleuze e Guattari parlano della Grecia come del luogo nel quale i filosofi trovano un ambiente favorevole alla produzione di quella che sarà poi la filosofia. Anche quest'idea viene da Nietzsche che osserva a più riprese che solo presso i Greci il filosofo non è casuale o una cometa (1991, 146-7). I filosofi sono stranieri che in Grecia vengono onorati per il loro sapere e trovano disponibilità all'associazione, all'amicizia e all'opinione. Qui sta la Grecia, ancor prima della filosofia: nell'apertura che viene dall'amore e dalla scoperta dell'*agon* (Cacciari, 1994) e della competizione, nella dimestichezza con i *dissoì lògoi*, con gli dei che si

scontrano, con la ricchezza degli effetti imprevisti di ogni azione, nella confidenza con grandi conflitti tra prospettive tutte ugualmente legittime, nella sua precoce inclinazione a sentire il carattere tragico di ogni scelta, esattamente il contrario di ogni mentalità adorante e subalterna.

I Sapienti come i Re Magi approdano sulle colonie greche dell'Asia Minore provenendo dagli altipiani iranici. Ma quando arrivano sulle coste dell'Egeo la verticalità delle loro parole lentamente si inabissa, le prospettive perdono la loro rigidità gerarchica e scivolano sullo stesso piano: il mare rende orizzontale un sapere che era verticale, spinge la fissità della terra a confrontarsi con il moto incessante ed infinito delle onde. E man mano che i mistici scendono dalle montagne, dal raccoglimento degli oracoli, man mano che la loro parola scende giù verso l'orizzontalità del mare, accettando di andare per le strade, di sentirsi plurale, contraddetta, smentita, contestata, si compie il miracolo greco. La filosofia e il mare interrompono l'autarchia delle terre, spingono le rivelazioni talvolta stordite dall'aria rarefatta delle vette fuori dei cenacoli iniziatici, spezzano l'idea di un centro unico e indiscutibile, rendono la verità un fatto orizzontale, un affare che dipende dalla discussione tra gli uomini. Plutarco fa dire ad Epimenide all'inizio de *Il tramonto degli oracoli* che l'ombelico del mondo non è a Delfi né altrove (1983, 59): la filosofia inizia quando tramontano gli oracoli, quando i santuari lentamente si spostano verso il mare. L'enigma non scompare ma emerge l'obbligo dell'argomentazione: il tessuto urbano-civile che emerge dai *Dialoghi* di Platone rivela una società mobile e curiosa, abituata a viaggiare e a confrontarsi, una orizzontalità del sapere che ammette tutti all'*agon* della discussione. Che umanità è quella che muovendo via dalle certezze dell'*epos*, dalla calda unità che contrappone ogni comunità ai suoi nemici, si appassiona invece agli eroi tragici, ad una forma di rappresentazione civile in cui l'azione umana incontra dilemmi insolubili? E che strana umanità è mai quella che si aggira e circola nei *Dialoghi*, fatti di discussioni interminabili che continuano anche nella notte, si trasferiscono di casa in casa prolungandosi per giorni, in cui nuovi personaggi entrano in scena, in cui si affollano tante domande e tante risposte? Che umanità è mai quella che Socrate produce intorno a sé, che ritiene che tutto sia problema e su tutto sia lecito argomentare, dividersi o concor-

dare? Che cosa è questa inarrestabile risacca del *logos*, questa sua impossibilità a fermarsi?

Per Popper (1973) e Havelock (1964) le *poleis*, le repubbliche del mare, Atene, i sofisti, sono all'origine dell'idea che la verità è sempre revocabile, del pensiero o del carattere liberale, *liberal temper*. È giusto ma è troppo semplice, perché la soggettivizzazione del vero è un problema più complesso delle pur mirabili procedure inventate dalla cultura liberale.

Per tentare di spiegare lo scarto tra l'idea che le verità siano più di una e possano essere tra loro in conflitto e le procedure che progressivamente furono inventate per controllare e ricomporre *ad unum* quella molteplicità ci rifaremo all'autorità di Santo Mazzarino. Per quest'ultimo è difficile sopravvalutare, nella definizione dell'originalità dello «spirito greco», il ruolo di un breve scritto di impianto sofistico, i *dissoì lógoi,* al cui centro è la consapevolezza della relatività e della diversità dei costumi (1966, 245-99). Per Mazzarino senza la consapevolezza della molteplicità (talvolta incomponibile) delle prospettive di cui quello scritto è uno straordinario documento, non è pensabile il distacco della storiografia «scientifica» dal mito, la forma stessa della scrittura di Tucidide. Il famoso dialogo tra i Meli e gli Ateniesi è un esempio di divaricazione tragica delle prospettive che il *logos* non riesce a colmare. È visibile qui il limite della posizione di Havelock e Popper: la divaricazione delle prospettive descritta con distacco «scientifico» da Tucidide non è risolvibile dal *logos* della filosofia. Non solo il disaccordo tra Meli e Ateniesi rimane tale alla fine del dialogo, ma viene superato soltanto dalla forza dell'impero ateniese, dalla distruzione di Melo. La scientificità dello sguardo tucidideo non tenta di giustificare gli Ateniesi, non ha rimosso il tragico e non cede alla tentazione di ricomporre il conflitto. Sta qui l'insidia di risolvere la Grecia nella filosofia o almeno nella filosofia postsocratica, del ridurre la sua esperienza del conflitto a quella aggredibile dalle soluzioni discorsive. La cultura greca comprende ed eccede nello stesso tempo la filosofia perché quest'ultima sempre più sceglie di addolcire, rimuovere e ricomporre l'abisso della contradditorietà delle prospettive.

Ma la Grecia non è solo la filosofia, è anche la tragedia, il momento in cui il gioco della ragione non può aver luogo. Tra la tragedia e la filosofia c'è una continuità e una discontinuità: entrambe si

misurano con la divaricazione dei *logoi*, ma mentre la notte della filosofia è dolce perché il conflitto si muove sempre nell'area dell'amicizia, la notte della tragedia è irredimibile e squarciata da lampi che illuminano conflitti irricomponibili all'univocità del *logos*.

Questa osservazione è cruciale: la *differenza* non è sempre quella addomesticata dal *logos*, essa talvolta non sa sedersi al tavolo della discussione; tra gli ambasciatori ateniesi e i governanti di Melo c'è un *dialogo* che con quelli platonici ha in comune solo il nome, perché mentre in Platone il filo della discussione, della pace e dell'amicizia non si spezza mai, gli ambasciatori di Atene ritornano in patria con un discorso che non è componibile con quello dei loro interlocutori di Melo. I due discorsi rimangono chiusi ognuno dentro di sé ma non si deve cedere alla trappola, oggi così popolare, di leggere questa autarchia dei due *logoi* come una forma di barbarie prerazionale e prefilosofica. Sia gli Ateniesi che i Meli hanno le loro ragioni e nessuno dei due le può tutelare seriamente senza danneggiare l'altro. La pace si potrebbe dare solo se uno dei due *logoi* rinunziasse alla propria *integrità* scendendo a compromessi e accettando di negoziare: se gli Ateniesi, scegliendo la magnanimità, accettassero di dare un cattivo esempio ai loro alleati, oppure se i Meli accettassero di perdere la propria libertà pur di sopravvivere. Per quanto impopolare, il discorso degli Ateniesi, come quello di Creonte nell'*Antigone*, ha le sue buone ragioni: l'incomponibilità delle due prospettive non dipende dall'ottusa resistenza di una di esse (o di entrambe) alla ragione e alla giustizia, ma dal fatto che spesso il mondo diventa troppo stretto per poterle contenere entrambe. Non sempre la relazione (il *dialogo*) tra i *logoi* è a disposizione del *logos*: essa ha un fianco sul quale è guerra, *pòlemos*; non sempre l'*agon* riesce a contenersi dentro il recinto delle regole comuni.

Ciò che è straordinario è che questo discorso sugli Ateniesi venga da un ateniese, che il cerchio del sapere greco sia più largo della filosofia, che sia dotato della capacità di vedere anche ciò che resiste alla ricomponibilità discorsiva pur avendo contribuito in modo decisivo all'invenzione di essa. Quando si afferma «l'uscita retorica dal dilemma tragico», quando cioè «i dilemmi di Eschilo» si trasformano nelle «antinomie di Protagora e Gorgia» e la distanza tra «le posizioni opposte e inconciliabili» (Capizzi, 1990, 65) viene colmata dalla vittoria di chi possiede maggiore abilità dialettica, quan-

do si apre il campo alla centralità della discussione si è trovato uno straordinario strumento di addomesticamento «pratico» del conflitto, ma anche una procedura di nascondimento della verità, si è iniziato a nascondere il non-esserci della verità stessa. La filosofia proseguirà e perfezionerà questo nascondimento sia pure condannandosi a dover sempre ripartire. Lo sguardo greco dal quale pure la filosofia è nata viene messo in grado dalla sua contiguità con la tragedia di eccedere i limiti di quel sapere. Per esso il due non diventa mai uno, anche quando il *logos* inventa giochi splendidi per farlo dimenticare. Nessun sapere, neanche il più sofisticato, può illudersi di ricomporre nelle sue maglie la diversità delle voci custodita dalla contiguità di tragedia e filosofia. Ma nulla garantisce la permanenza di questo fragile ed eccezionale equilibrio.

Quando la libertà inizia ad aver bisogno di essere tutelata da una talassocrazia, quando inizia il bisogno d'impero tutta la ricchezza di quel sapere inizia a perdersi e se ne salva solo la parte che può essere capitalizzata in un dominio universale (e universalistico).

3. *L'Europa e la Grecia*

«Il concetto di Europa – ha osservato Federico Chabod – deve formarsi per contrapposizione, in quanto c'è qualcosa che non è Europa». Il primo emergere di questa differenza, la prima contrapposizione, quella tra Europa ed Asia, è nata nel Mediterraneo, ricorda sempre Chabod, ed «è opera del pensiero greco». Quel «mare illustre» sulle cui rive tanti popoli si sono mescolati è stato «una specie di pre-Europa» (Valéry, 1994b). L'opposizione intorno alla quale la Grecia annunzia l'Europa, già chiara in Erodoto, Aristotele ed Eschilo, è quella tra «lo spirito di libertà» che anima le *poleis* greche e «il dispotismo asiatico» (Chabod, 1995, 23). Questa differenza emergeva già nella struttura urbanistica delle *poleis*. Al loro centro non è il Palazzo reale o il tempio, ma l'*agorà*, il luogo in cui gli uomini si incontrano alla pari, il luogo non di una sola verità, ma di più verità in conflitto. Il centro commerciale con l'*agorà*, è ben di più che il semplice luogo dello scambio di merci, ma, come aveva visto polemicamente Ciro (Erodoto, *Storie*, I, 153), il luogo in cui emerge il significato convenzio-

nale e non naturale del *nomos*: la plurivocità delle città dell'arcipelago greco si erge contro l'univocità della parola religiosa o imperiale (Burckhardt, 1955, 96-98 e Mazzarino, 1947, 206-13).

Le sue prove iniziali l'Europa le ha fatte in Grecia, e tra lo spirito greco e quello europeo esiste una continuità nettissima. E questa continuità è segnata dal mare. Dice Hegel:

> In Asia il mare non ha importanza: anzi i popoli hanno chiuso le porte al mare. In India l'andar per mare è tassativamente vietato dalla religione. In Europa, invece, quel che conta è proprio il rapporto con il mare: questa è una differenza costante. Lo stato europeo può essere veramente stato europeo solo quando è sul mare. Nel mare è implicita quella specialissima tendenza verso l'esterno, che manca alla vita asiatica: il procedere della vita oltre se medesima. Così la vita statale europea ha acquisito il principio della libertà della persona singola (1981, 271).

Una differenza geografica, «quella tra zona interna e zona costiera», si trasforma nella differenza politica tra dispotismo e libertà. Questa continuità tra i greci e gli europei è stata ribadita da Savinio: «Chi dice Europa dice Grecia» (1989a, 1285). Per prima – ricorda Savinio – la Grecia «perdé l'infinito», iniziò a parlare di due anziché dell'uno, si distaccò dall'Asia dove predominano ancora l'Uno e la serietà e dove il gioco, la legittimità dell'*agon* non può mai iniziare. Ma che cosa è costitutivo del carattere del popolo greco? Esso è un

> popolo marino più che marinaro. Quale miglior paragone alla speciale intelligenza di questo popolo, del tremolar della marina? Badate: i Greci sono colonizzatori. Sempre stati. Ma colonizzano le spiagge: in Asia Minore, in Italia, a Marsiglia. Non s'inoltrano. Sanno che a perder di vista il mare, si perde il tremolar della marina: si perde l'intelligenza (1989, 1279).

L'intelligenza ha un rapporto diretto con il mare (1989, 1027), perché quest'ultimo allena l'intelletto alla mobilità, alla pluralità, la costringe a «passare da riva a riva e da popolo a popolo». Savinio aggiunge:

> nel centro dell'Europa nascono i mostri, alla periferia no. Effetto sanitario dell'iodio, questo 'assottigliatore' del sangue. Ma effetto prima

di tutto dell'orizzonte aperto, dello sguardo lontano, della partenza perpetuamente offerta (*ibid.*).

Per Savinio, come per Hegel, l'Europa è come una Grecia in grande perché anche in essa il mare è sempre vicino e non esiste alcun punto dal quale sia difficile raggiungerlo. Si domanda Michel Mollat: «Dove finisce l'Asia e ha inizio l'Europa?». E si risponde citando Claudel (*L'oiseau noir dans le Soleil Levant*): «L'Occidente guarda verso il mare e l'Oriente verso la montagna». Insomma «il contrasto tra Asia e Europa è dato dalla continentalità». Mollat ricorda subito dopo, ripercorrendo il ragionamento che Helmut Berve aveva fatto per la Grecia, che «per raggiungere il mare un Europeo dell'Ovest non deve percorrere più di 350 km; la distanza si raddoppia per un abitante dell'Europa centrale» (nessun inglese «vive ad una distanza dalla costa superiore ai 150 chilometri, mentre, ancora ai giorni nostri, ci sono dei tedeschi e persino dei francesi che non hanno mai visto il mare» – 1993, 327). È perciò che *L'Europa e il mare* può concludersi con una citazione di Jacques Pirenne: «proiettati nella storia, i paesi marittimi appaiono individualisti e liberali, mentre i paesi continentali, collettivisti e autoritari, privilegiano le strutture gerarchiche».

La continuità tra Grecia ed Europa è segnata dal mare anche per Paul Valéry. L'Europa, è «una specie di capo del vecchio continente, un'appendice occidentale dell'Asia» (1994b, 44, ma anche Derrida, 1991b, 20 e Savinio, 1977, 64) che rovescia questa sua perifericità in una forza, trasforma il suo gettarsi frastagliato nel mare in una inquietudine dello spirito che inizia con la Grecia.

Ma nel rapporto tra Grecia, mediterraneità ed Europa affonda le sue origini anche la *crisi del pensiero*. Questa crisi nasce dalla stessa grandezza e ricchezza della civiltà europea:

La natura mediterranea, le risorse che offriva, la relazione che ha determinato o che ha imposto, stanno all'origine di quella stupefacente trasformazione psicologica e tecnica che, in un breve volgere di secoli, ha così profondamente distinto gli Europei dal resto degli uomini, e i tempi moderni dalle epoche anteriori.

La differenza consiste per Valéry nella «precisione dei metodi e nella ricerca della necessità dei fenomeni attraverso l'impiego

calcolato delle facoltà della mente», ma soprattutto «nell'allontanamento sempre più accentuato delle condizioni iniziali o naturali della vita» (1994a, 145-6). Le condizioni peculiari del Mediterraneo (misure ridotte, mitezza del clima, facilità della navigazione) ne hanno fatto un luogo di incrocio e di concorrenza tra i popoli. L'ambiente naturale stimola hegelianamente lo spirito che diventa per uno straordinario contrappasso sempre più indipendente dall'ambiente naturale.

È sul Mediterraneo («una macchina per fare civiltà» – 1994a, 276) quindi che si è formata quell'inquietudine (all'uomo moderno «*manca perennemente tutto ciò che non esiste*» – 1994b, 65), quell'ostinazione nel superamento del limite che Valéry vede come caratteristica della civiltà europea. Ma in questa civiltà l'uomo vive ormai accerchiato dalla crescita smisurata delle protesi sempre più sofisticate che riesce a porre in essere, perde il suo equilibrio ed è costantemente occupato e ossessionato dalla propria immaginazione produttiva. Lo Spirito è un apprendista stregone, esso è salpato e vive eternamente in mare avendo ormai smarrito l'idea stessa del limite e del ritorno. Anzi qualsiasi idea di limite o di ritorno lo insospettisce: nulla «è per noi più difficile da concepire della limitazione posta alle velleità intellettuali e della moderazione nell'uso della potenza materiale» (1994a, 148). E la stessa retorica dell'accelerazione e della velocità, la legge sempre più soffocante del nostro tempo, è al fondo una tendenza automatica, «una forma di azione minima, una semplice *comodità*» (1994a, 149). Questa forma di pensiero-*comodité* (che richiama forse non casualmente l'inglese *commodity*, merce) viene scambiata per il pensiero. È qui la radice della crisi del pensiero, del suo arrendersi al predominio della tecnica: il mare ha vinto e la terra scompare per sempre all'orizzonte: d'ora in poi vale solo il pensiero che vive sempre in alto mare e che ha rimosso le idee stesse del limite, del ritorno, della terra come superstizioni, timidezze o regressioni. L'aver sostituito al vecchio infinito quello della tecnica significa solo aver cambiato il lato della dismisura.

Il tema della perdita dei limiti ritorna nel piccolo grande libro di Carl Schmitt, *Terra e mare*. Qui la riva e la costa non esistono più, mare e terra si contrappongono e viene formulata la critica più radicale del mare. Per l'uomo, «essere di terra che calca il suolo», che «staziona, cammina e si muove sulla terra dal

solido fondamento» (1986, 33), il mare è solo un principio di sradicamento, rappresenta la tentazione diabolica, l'adescatore che lo spinge verso lo smarrimento più feroce e verso l'idolatria della tecnica. Con il mare Prometeo perde le proprie catene e trascina l'uomo verso lo smarrimento. Lo spirito della costa e del confine, il Mediterraneo, sono semplici momenti di transizione verso la dismisura che il mare porta con sé. Il mare non può essere che Oceano, come ogni donna non può essere che una peccatrice. Non è quindi un caso che la rivoluzione industriale si produca nell'isola Inghilterra affondata nell'immensità degli oceani:

L'ordinamento di terraferma, al cui centro sta la casa, ha necessariamente un rapporto fondamentalmente diverso verso la tecnica da quello di un modo di esistenza al cui centro si muove una nave. Una assolutizzazione della tecnica e del progresso tecnico, l'equiparazione di progresso tecnico e sviluppo in assoluto, in breve tutto ciò che si lascia riassumere nell'espressione «tecnica scatenata», si sviluppa solamente alla condizione, sul terreno di coltura e nel clima dell'esistenza marittima (1986, 103).

Dopo che tutto il mare è stato conquistato, l'uomo assalterà l'aria e lo spazio sognando di mettersi in viaggio per il cosmo in astronave. Schmitt si ritrae inorridito di fronte a questa prospettiva e auspica il ritorno dell'uomo nel grembo della terra dopo l'era della perdizione e dello smarrimento: «credo che l'uomo, dopo la difficile notte di bombe atomiche e di simili orrori, un mattino si risveglierà e grato si riconoscerà figlio della terra saldamente fondata» (1986, 109). A chi spetti il ruolo di ricondurre l'umanità nell'alveo originario Schmitt non dice, ma è fuori discussione che tale compito gravi sulle potenze di terra, tanto più autenticamente vicine a quella fedeltà quanto più sono lontane dal mare perditore. Su questo punto è significativa la convergenza con l'ultimo Heidegger per il quale al pensiero calcolante e della tecnica (il pensiero dell'alto mare) occorre contrapporre la forza radicata del pensiero meditante. Heidegger indica la strada suggestiva dell'*abbandono* e noi ritorneremo su quelle riflessioni. Per il momento ci limitiamo ad osservare che quell'assenza di presa dell'*abbandono* viene dopo un pensiero della terra che non vole-

va abbandonare, ma stringere, prendere e conquistare, che aveva piegato all'imperialismo della terra la tecnica dei carri armati e delle V2 e che nei campi di sterminio aveva cercato di cancellare per sempre l'inquietudine di un popolo «fuori luogo» (Levi Della Torre, 1995).

4. *Heidegger, Nietzsche e il mare*

Quando il mare perde la misura che gli veniva dalla costa, dalla natura duplice di essa, quando esso diventa oceano e fa della tecnica l'unica fonte di sicurezza, quando la nave, l'hegeliano «cigno del mare», si trasforma in astronave, quando l'inquietudine perde non solo la capacità ma anche il desiderio di ritornare, allora si fa sentire con la violenza e lo schematismo del contraccolpo la passione per il radicamento, si fa strada la tentazione di ricomporre in uno i frantumi dispersi in tutte le direzioni. Questa fobìa del mare è una reazione allergica alla sua pervasività, una reazione contro la coazione universale a navigare, contro l'eterno andare ad Occidente, contro l'inseguire il luogo mobile in cui il sole tramonta, contro l'equivoco che trasforma il girare sulla sferica Terra nella linea retta dell'illimitato sviluppo.

Heidegger ha con il mare un rapporto di estraneità-ostilità e gran parte della sua straordinaria riflessione affonda le sue radici nel ritorno dal mare mobile degli *enti* all'*Essere*, alla dimora-terra: non a caso, né all'improvviso, la svolta (*Kehre*) conduce teoreticamente alla sua Messkirch, al bosco, alle radure e ai sentieri che la circondano, cerca in una fedeltà originaria la possibilità di un superamento degli esiti nichilistici dell'era della metafisica.

In termini geopolitici nella *Introduzione alla metafisica* Heidegger dice qualcosa di importante sui tedeschi, popolo profondamente spirituale in quanto profondamente minacciato:

> Siamo presi nella morsa. Il nostro popolo, il popolo tedesco, in quanto collocato nel mezzo, subisce la pressione più forte della morsa; esso è il popolo più ricco di vicini e per conseguenza il più esposto, è insieme il popolo metafisico per eccellenza.

Questa collocazione (lo scritto è del 1935) chiama ad un grande destino: «E se la grande decisione concernente l'Europa non

deve verificarsi nel senso dell'annientamento, potrà solo verificarsi per via del dispiegarsi di nuove forze storiche *spirituali*» (1990, 48-49). Ci si deve battere per «arrestare il pericolo di un oscuramento del mondo, e per una assunzione della missione storica del nostro popolo considerato come centro dell'Occidente» (1990, 60).

Questo ruolo metafisico è un incubo che Savinio descrive con straordinaria lucidità in *Alcesti di Samuele*, in cui Goerz afferma:

Questa città nella quale noi viviamo è soffocata dalla terra. Guarda una carta. Siamo nel cuore dell'Europa. Terra da ogni parte. Terra, terra. E la terra soffoca l'uomo, l'istupidisce, lo porta alla disperazione. Queste crisi che periodicamente squassano la Germania, che altro sono se non i movimenti convulsi di un sepolto vivo? La terra circonda questo Paese, lo strozza, lo rende isterico e pazzo (1991a, 47-48).

Questa terra circondata dalla terra, questa terra al quadrato fa sì che in modo paradossale il cuore dell'Europa ospiti con i tedeschi gli «asiatici d'Europa». La civiltà tedesca è una civiltà teocratica, il cui Dio «è la Germania stessa». «La Germania – continua Savinio – ha un'idea *europea*, ma è di una Europa sua propria, di una Europa germanizzata, di una Europa costruita con materiali tedeschi e animata dallo spirito germanico». Per questa sua estraneità all'Europa la Germania è spinta ripetutamente a tentare di «*colonizzare* l'Europa – mentre gli altri popoli colonizzatori colonizzano 'fuori dell'Europa'» (1989a, 62).

Non sappiamo se si possano accogliere nella loro categoricità le conclusioni di Savinio ma esse ci consentono di veder meglio il limite del lato più ambizioso della filosofia di Heidegger. Quest'ultimo vede, com'è noto, una missione metafisica comune a Greci e Tedeschi, qualcosa che fa sì che tra le loro lingue esista una comunicazione profonda, una continuità sotterranea che occorre portare alla superficie. Si potrebbe ipotizzare che questo comune destino metafisico nasca dalla circostanza che entrambi sono popoli esposti al rischio, al centro di molteplici pressioni. Ma questa analogia è debole e ben diverso appare il destino metafisico dei due popoli: ciò che in Heidegger e in Germania manca è la pervasività del mare. Non appena incontra il mare, le onde fluttuanti degli enti, Heidegger afferra l'àncora dell'essere e della pre-

senza. Quando per la prima volta si trova immerso nella Grecia, rimane profondamente turbato:

> Questo mare, questi monti, queste isole, questo cielo – che qui e soltanto qui dovesse sbocciare l'*A-lètheia*, e gli dèi potessero, anzi dovessero proprio qui rientrare nella sua luce salvifica, che qui l'essere dominasse come presenza e istituisse l'abitare umano, è per me oggi più degno di stupore e più impossibile che mai da pensare fino in fondo (...). Dobbiamo portare con noi in Grecia molte cose da meditare, molte cose già poetate in precedenza, per poi ricevere quel qualcosa di più che è incomparabile: la sorpresa della pura presenza (Heidegger-Kästner, 1986, 51).

La Grecia è il luogo in cui l'essere si è svelato, il luogo della massima potenza metafisica. Ma questa Grecia in realtà è profondamente germanizzata, in essa l'Essere ha prosciugato il mare e l'acqua serve solo come supporto alla terra. Nel *Geviert* heideggeriano, in quella *quadratura* nel cui orizzonte siamo invitati ad «abitare», ci sono solo cielo e terra e uomini e dei, c'è solo verticalità, non sono possibili uscite, esiti laterali, tutto avviene nella fermezza del rapporto tra alto e basso. L'acqua è subalterna alla terra, semplice parte di essa (1991). E qui, in quest'acqua che scivola via sta la differenza tra la Grecia e la Germania, tra un centro da sempre de-centrato e un centro che vuole organizzare il mondo secondo la sua misura ed è per questo che si sente soffocato. La Germania come centro d'Europa ha la paranoia di ogni centro, quella paranoia che nasce dalla sua qualità ontologica di essere per definizione circondato, accerchiato. Essa non conosce l'esperienza del confine che invece i Greci avevano interiorizzato proprio attraverso la struttura frattale della propria terra, la pervasività del mare. Laddove la parola in Grecia si spezzava in due (*dissoì lògoi*) o in più discorsi, laddove gli enti rivendicavano nella loro drammaticità la difficoltà di acquietarsi nell'essere, in Heidegger funziona il movimento opposto, l'approdo ad una dimensione più profonda ed essenziale, ad una verità così forte da scegliere di andare a fondarsi in un linguaggio poetico-oracolare non esposto alla spinta corrosiva del *logos*. Heidegger legge i Greci facendo scorrere via il mare, anzi insediando i propri riferimenti proprio laddove il mare non è ancora arrivato. Il mare è per Hei-

degger il *logos* e la metafisica dell'Occidente. La tecnica e il mare iniziano in Grecia quando attraverso la nascita della metafisica il *logos* fa le sue prime prove, inizia a preparare la storia di quella volontà di potenza sradicata che risiede nella tecnica.

È stato rilevato da George Steiner che l'Heidegger della polemica contro la tecnica è

> completamente un uomo della campagna: campo e foresta sono il cuore del suo mondo; il boscaiolo e il coltivatore, che agiscono da tempo immemorabile in consonanza con il proprio ambiente, gli forniscono una pietra di paragone esistenzialmente rigorosa (1980, 142).

Questo pensiero imbevuto di «ruralismo reazionario e nostalgia pastorile», sostiene ancora Steiner, non può non approdare a una polemica contro la società mercantile, a un'esaltazione della vita rurale culminando nella credenza «che gli antichi dei, o le forze vitali da questi rappresentate, sono innate alla terra e alla foresta e possano venir risuscitate e immesse in una nuova dinamica. (La terra – afferma Heidegger – dev'essere resa ancora una volta *Spielraum*, alla lettera: 'uno spazio da giuoco')» (1980, 143).

Questa interpretazione dell'autore di *Essere e tempo* come «filosofo contadino» è riduttiva così come quella di Adorno che vede «solo il lato più 'rilkiano' o l'aspetto folcloristico dell'adesione di Heidegger ai valori contadini» (Bodei, in Adorno, 1989, XXXIV). Queste letture rimuovono infatti la domanda più importante: perché l'ultimo Heidegger riscopre con tale insistenza la necessità del radicamento? Può bastare la formula «filosofia contadina» o non c'è dietro quella spinta anche una riflessione drammatica sulla modernità? Dietro questa formula, così come dietro quella di Heidegger «filosofo nazista» non c'è una risposta abbreviata al problema che Heidegger incontra, la spinta ad evitare un confronto critico, ma diretto sul tema del rapporto tra nichilismo e modernità?

La nostra convinzione è che questa regressione tellurica sia una reazione allergica alla pervasività del mare costitutiva della modernità, e che in essa non si celi solo il passato ma il problema del futuro. Di questa pervasività del mare in filosofia Friedrich Nietzsche rappresenta l'irruzione più violenta e devastante ed è con questa irruzione che Heidegger si è a lungo misurato.

Non è azzardato dire che è impossibile avvicinarsi alla *Gaia scienza* e al suo autore rimuovendo la loro spinta verso il mare e che il «ritorno a Sud» di Nietzsche è incomprensibile fuori del rapporto tra il sud e il mare. Nietzsche ricorre continuamente, in modo particolare nella *Gaia scienza*, alla metafora del mare: i filosofi devono imbarcarsi («Via sulle navi, filosofi!» – 1979, 289, 166), salire sulle navi e abituarsi all'incertezza del mare. La famosa metafora della necessità per l'uomo di conoscenza di costruire la propria abitazione sul Vesuvio, che Antimo Negri ha meritoriamente riproposto all'attenzione generale (1994), non per caso è in Nietzsche accostata all'andar per mare: «Costruite le vostre città sul Vesuvio, spedite le vostre navi su mari inesplorati!» (1979, 283, 164). L'unica casa possibile per chi ha deciso di andare, di sradicarsi non può essere che quella *sul mare*:

> Non mi costruirei una casa (ed è proprio parte della mia gioia non possedere una casa). Ma se dovessi averla, la costruirei, come certi romani, fin dentro il mare: vorrei avere in comune con questo bel mostro qualche segreto (1979, 240, 154).

C'è di più: il mare di Nietzsche è sin dall'inizio oceano, proietta *nell'orizzonte dell'infinito* e nulla potrebbe descrivere il rischio che struttura la ricerca di una «grande salute» meglio del salpare con una nave:

> Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano (...) verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito (...). Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* – e non esiste più «terra» alcuna! (1979, 124, 129).

Questa confidenza con il mare e l'infinito è quella che permette di lasciare le dimore senza rimpianti e di vedere oltre le macerie del passato. Lungi dall'essere una fine, la «morte di Dio» dischiude un cammino. È il momento in cui possiamo «di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi» (1979, 343, 205). È per questo che occorre aver confidenza con il mostro, essere una volontà for-

te, selvaggia e inarrestabile come un'onda (1979, 310, 181), pronti a raccogliere con il mare i doni del dio e del sole alla sera (1979, 337, 197). E del resto come non ricordare i «nuovi aperti mari» di cui Nietzsche parla nella prefazione alla Seconda edizione o della metafora con cui il libro si chiude, «della sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale 'mediterraneo'» che caratterizza gli «argonauti dell'ideale»? (1979, 382, 262). O ancora come è immaginabile lo stesso respiro della *Gaia scienza* senza il vento del maestrale che squassa il mare, senza la spinta «verso nuovi mari» che anche nell'Appendice accompagna il discorso di Nietzsche? E non è Zarathustra che confessa di «essere amico del mare e di tutto quanto è di specie marina», di sentire quella «voglia di cercare, che spinge le vele verso terre non ancora scoperte», il «piacere del navigante», di avvertire la vista della costa «come una catena»? (1981, II, 5, 281). E ancora non è proprio Zarathustra ad affermare che il mondo è «un mare di ricchi abissi», promessa di un'infinità di mondi e di prede? (1981, II, 288-91).

La filosofia di Heidegger rappresenta, rispetto a questa irruzione violenta del mare-oceano, il ritorno della terra, una vera e propria restaurazione contadina, una «rivolta dei contadini del nord» contro la liquefazione di ogni fondamento. Spinto da questo orrore per il mare Heidegger ha preso sul serio Nietzsche più di molti dei nicciani contemporanei presentendo nell'ansia libertaria e nell'esaltazione dionisiaca della volontà di potenza una radicalità e una spinta distruttiva che quelli hanno spesso addolcito e imborghesito in un nomadismo di piccolo cabotaggio nell'arcipelago dei consumi postmoderni.

La vendetta di Heidegger, lento e determinato come ogni contadino, culmina in una mossa perfida e profonda: lungi dall'essere «contro» la metafisica occidentale, la spinta nicciana verso il mare-oceano ne costituisce l'ultima e più radicale espressione. Con poche mosse mortali Heidegger aggira Nietzsche riconducendolo all'interno di una vecchia storia, negandogli «il primo privilegio da lui rivendicato per il suo pensiero, quello di non essere, a rigore di termini occidentali, un filosofo, ma un nomade che saccheggia i tempi crollati della filosofia per poi tornare nel *suo* deserto». Secondo Roberto Calasso (1981, 165) la metafora più adatta a designare lo scenario della riflessione di Nietzsche sarebbe quella del deserto, dell'avventuroso viatore che si inoltra in

un mare senz'acqua, dove il verde della vegetazione, come la costa per i marinai, lentamente sparisce all'orizzonte. E certamente mare-oceano e deserto si incrociano (si veda su questo Savinio, 1977, 250-2) e forse il mare-oceano di Nietzsche è veramente un deserto, una solitudine che va incontro coerentemente alla follia. E infatti la festa dello sradicamento universale è la generalizzazione delle libertà e delle angosce, un mare senza più la terra, una scenografia sterile dello Spirito.

Ma la cura contro un mare smisurato che distrugge ogni radice, contro una mobilità obbligatoria che obbliga l'uomo all'estraneità non può essere il feticismo della propria radice, l'etnocentrismo del proprio sacro, una religione tellurica ed escludente. Per condannare lo sradicamento non si possono chiudere tutte le porte, per dare un'inedita potenza alla radice non ci si può riparare dietro il vate. Non si illuda Heidegger: l'arrischiarsi dei poeti che egli propone in un saggio famoso (1984, 247-97) è poca cosa se si sottrae questo rischio al mare e non riesce a nascondere la regressione tellurica del contadino. Al fondo l'estasi di fronte al sole, al mare e alle montagne greche è null'altra che l'estasi di fronte alla perfezione dell'idea di patria. Ma che cosa resta in questa idea della Grecia? Non si smarrisce così la specificità greca, non si perde l'incrocio-scontro di terra e mare, il suo aver conferito a quella patria un legame indissolubile con le libertà?

Tuttavia nella ritorsione heideggeriana nei riguardi di Nietzsche c'è un aspetto prezioso che non si deve lasciar cadere: la liberazione della volontà di potenza lungi dallo smascherare e dal porsi al di là della metafisica è invece, come dice Heidegger, l'ultimo stadio della metafisica occidentale, il suo compimento. Non c'è contraddizione tra il salpare senza ritorno di Nietzsche e l'affermarsi del primato della tecnica. In un mondo in cui si è costretti a navigare, si è sostituita all'antica fedeltà agli dei la perenne mobilità e liquidità della concorrenza di tutti contro tutti. Lo sradicamento viene festeggiato come una virtù, come disponibilità dell'uomo alla competitività universale. La concorrenza quando esce fuor di misura recide ogni sicurezza e ogni protezione: all'opposto dell'idiotismo contadino esiste quello del *broker*, quella scienza infelice che pensa che la vita siano solo la corsa e la Borsa, l'impersonale movimento dei capitali che nessun molo può trattenere e sono sempre pronti a salpare per dove si offre di più.

L'allontanarsi dalle coste fa uscire fuor di Misura: non più il mare come intervallo tra le terre, ma l'adorazione del momento in cui si lascia tutto alle spalle e si decide di vivere per sempre senza protezioni. E allora il superuomo che si stacca dalle coste diventa un pirata, colui che non appartiene più a nessuna terra ma solo al mare. È qui la grandezza di Nietzsche, sono qui i pericoli del suo salpare. Dopo quella partenza che Nietzsche invoca non si può più ritornare perché il ritorno, ogni ritorno, sarebbe una sconfitta, un pentimento. Ed infatti Nietzsche non è tornato, con un omaggio straordinario alla verità ha lasciato le coste e si è perso. Diversamente da Heidegger egli non si è arrischiato per interposta persona e per questa ragione è stato capace di dimostrare un esito e una verità: come l'Ulisse dantesco egli mostra la grandezza e la rovina dell'assenza di ritorno.

5. *«Nostos» e Mediterraneo: la Misura tra terra e mare*

Né Nietzsche né Heidegger mostrano la strada: la rovina del primo conferma la diffidenza dell'altro, il suo arrischiarsi sedentario, solo per interposto poeta. Chi non vuole essere né naufrago, né contadino o poeta deve lavorare più modestamente su un moto doppio, su una contraddizione, sulla liceità conflittuale del partire e del tornare. Come ne *La donna del mare* (Ibsen, 1959) la radice paradossalmente è qualcosa che si deve poter scegliere: Ellida è più avanti dei due uomini, il marito, l'essere di terra, e il marinaio amato in gioventù, l'essere di mare. Ognuno di essi reclama il proprio integralismo ed Ellida sceglie il marito solo dopo che questi le ha riconosciuto la piena libertà di scegliere. È qui il dono del mare, non in una metafisica dell'oltre che può alla fine solo naufragare, non in un eterno inseguire l'Occidente, ma nel suo conferire libertà alla terra, non nel suo negare le patrie ma nel costringerle a farsi scegliere, a essere elettive.

È questo andirivieni, questo andare-tornando e questo tornare-partendo, questo partire non per fuggire ma avendo confidenza con il *nostos* (ritorno), ma anche il suo contrario, l'essere altrove quando si è a casa, questa, che è stata vista a lungo come una malattia, la possibile soluzione, questa grammatica doppia e antinomica del confine varcato, questo aver casa non nell'equili-

brio ma nell’ossimoro che porta lontano sia da Heidegger che dai nicciani Deleuze e Guattari. Il primo fa del tedesco il pastore dell’essere, i secondi eleggono i nomadi a unico popolo spirituale, il popolo senza rendita territoriale. Da un lato coloro che si radicano sempre più profondamente nella casa, che reagiscono allo sradicamento con la esaltazione del domestico e del familiare e dall’altra coloro che si liberano da ogni patria, che innalzano lo sradicamento a principio spirituale (1975). Entrambi sono poveri rispetto al sapere nato in Grecia perché conoscono solo un movimento: Heidegger solo quello del riaccentramento e Deleuze e Guattari solo quello del de-centramento, dell’esodo, dell’esilio, dell’uscita. Heidegger pensa in totale consonanza con Carl Schmitt a partire dalla Germania come terra del centro (*Hearthland*), dal tedesco come popolo destinato ad un rapporto privilegiato con la «presenza». Anche la Grecia è a suo modo un centro, ma è un centro singolare, che viene incrociato dal confine. Certo anche la Grecia si è identificata attraverso la contrapposizione (ai barbari e ai Persiani), ma il suo contrapporsi è federale, è l’unione di più *poleis* caratterizzate a loro volta da un’interna struttura plurale. Questo etnocentrismo è destinato ad essere paradossale, è condannato a vedere come un incubo la propria antinomia.

Dei Greci Jacob Burckhardt dice che all’origine furono pirati (1955, I, 341-57), esattamente la stessa cosa che Schmitt dirà successivamente degli inglesi. Quell’«arte della navigazione» che teneva lontani, secondo Burckhardt, i Greci dagli asiatici (1990, 90) li tiene lontani anche dai tedeschi e fa saltare il ponte tra Delfi e la Foresta Nera che Heidegger ha tentato di costruire. Ma i Greci furono pirati anche tra loro. Questa unità difficile è l’altra faccia della libertà greca, non qualcosa di esterno ad essa. Sono proprio la capacità di misurarsi con la dis-cordia, il continuo appartenere a più cerchi, l’impossibile integrità a fare della Grecia il popolo della tragedia e della filosofia! Quella di Heidegger non è quindi *la* filosofia, ma la completa ri-territorializzazione della filosofia, una mano metafisica che ha tentato di serrare dentro di sé la filosofia facendone scivolare via il mare, il rapporto con la tragedia, con il non-essere della verità. E questo è il limite fondamentale della filosofia di Heidegger, il suo rimanere risucchiata nella *Hearthland*, lontana dalla corruzione di qualsiasi mare, di qualsiasi confine. Anche ne-

gli anni dell'*abbandono* (*Gelassenheit*), quando la terra di Heidegger si allarga e non è più quella angusta nel cuore d'Europa ma diventa il pianeta Terra, quest'ultimo sembra aver perso il colore azzurro dei suoi mari che lo rende così insolito nella grande catena dell'Essere. Jacques Derrida ha studiato alcune rimozioni sintomatiche nella filosofia di Heidegger (il sesso e la differenza sessuale – 1991a): a quella catena di rimozioni (e forse in connessione con esse) è da aggiungere quella del mare. È proprio questo terrore dell'erranza, questa ossessione-possessione della radice ad orientare l'ultimo Heidegger. Eppure il mare non significa necessariamente l'insorgere della «tecnica scatenata» (espressione schmittiana che forse riecheggia quella che Heidegger usa nella *Einführung* – 1990, 48), una sfida sempre più titanica che condanna al primato della tecnica. L'uomo può piegare il mare anche nuotando, piegando il proprio corpo alla mobilità dell'acqua, facendosi anfibio, importando e scoprendo dentro di sé l'estraneità del mare e non esportando sulla nave la sua terrestrità. La tecnica scatenata non è l'abbandono della grettezza terrestre ma il suo perfezionamento attraverso la volontà di potenza.

L'uomo mediterraneo invece vive sempre tra terra e mare, limita l'una tramite l'altro, e nel suo ritardo tecnologico, nei suoi vizi, c'è anche una misura che altri hanno smarrito. Lo sviluppo scatenato della tecnica non è legato all'intreccio di terra e mare, ma alla dismisura oceanica, all'inseguire il tramonto del sole, all'assolutizzazione dell'Occidente. In Hegel l'Occidente era ancora maturità, capacità di contenere l'esperienza; adesso la retta infinita della ricerca e del progresso condanna a vivere per sempre sul mare disprezzando ogni volta il sapere che già si possiede.

6. *Il conflitto di Ulisse*

È vero che, come dice Valéry, sul Mediterraneo è iniziata l'Europa, ma la dismisura è iniziata proprio quando ha vinto la collocazione oceanica. Sulla figura di Ulisse, amata e odiata, ma sempre cruciale, da sempre si scarica la tensione tra terra e mare. Carlo Diano (1993) per esempio contrappone ad Ulisse, astuzia, *metis*, ricco di *téchne* e capacità di raggiro, la figura di Achille, passione e coraggio, eroe della forma. Achille si spezza ma

non si piega, non apprende dalle situazioni perché ha un destino che lo chiama, al contrario di Ulisse che apprende e si piega per superare, pervenire al suo scopo, al suo utile, alla sua sopravvivenza, alla sua casa.

Una polemica diversa da quella di Diano è quella di Emmanuel Lévinas che ad Ulisse contrappone Abramo, simbolo del «movimento senza ritorno»: «Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca vorremmo contrapporre la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza» (1979, 30). Alla patria si sostituisce la Terra Promessa, al proprio, all'utile dell'egoismo si contrappone l'escatologia che squilibra verso il futuro. Mentre il ritorno rappresenta la forza angusta e ripetitiva del passato, l'esodo che dà inizio alla marcia verso la terra promessa è il predominio del futuro. A contrastare Ulisse è nel primo caso l'eroe greco, nel secondo il profeta ma nella comune contrapposizione al protagonista dell'*Odissea* le differenze, anche se grandi, quasi scompaiono: mentre quest'ultimo è tutto chiuso in un fine, terreno, troppo umano, Achille ed Abramo sono entrambi sequestrati da un compito che li trascende. Mentre Achille e Abramo subiscono ed esemplificano qualcosa che è più forte di loro, Ulisse schiva le forze e le piega anche quando lo sovrastano per imponenza. Egli non riconosce altri fini al di sopra di sé.

Ma Ulisse è molto di più di questo pavido mestatore e non a caso qualcuno ha provato a rovesciare questa immagine: l'Ulisse dantesco che varca le colonne d'Ercole, illustra l'inizio di una dismisura in cui si mette a rischio anche la sopravvivenza perché si è chiamati dal desiderio dell'esplorazione e della scoperta. Anche Ulisse «segue» e assolve una missione. La terra promessa può essere quella verso cui ci si spinge per seguire «virtute e conoscenza». Qui il mare è diventato oceano e tra Ulisse e Achab la distanza si è ridotta. Del resto proprio Carl Schmitt dice di Melville che «è per gli oceani del mondo quello che Omero fu per il Mediterraneo orientale»: ha «poeticizzato il grande epos dell'oceano in quanto elemento» (1986, 43).

Al di là di ogni semplificazione c'è qualcosa di giusto in questo forzare Ulisse al di là dei limiti dello stereotipo del piccolo cabotaggio, dell'astuzia levantina, un rendere visibili le sue con-

traddizioni. Rinchiuderlo nel puro agire calcolante come fanno Horkheimer ed Adorno (1980), farne un precursore della *ratio* illuministica, significa perdere l'incrocio tra astuzia e coraggio, la tensione tra il desiderio di gloria e di avventura e quello della quiete domestica. Se è vero, come osserva Finley, che «l'Iliade è orientata verso est, rispetto alla Grecia, l'Odissea verso ovest» (1978, 25), è anche vero che l'*Odissea* non è un *Moby Dick* timido e imperfetto. La differenza tra l'uomo senza *nostos*, Achab o Nietzsche, e l'uomo che invece vuole ritornare è una differenza preziosa che occorrerebbe imparare a custodire.

Gabriel Audisio vede non a torto in Ulisse l'ambivalenza dell'uomo mediterraneo, perché egli è contemporaneamente «cavaliere del mare» (1943, 281) e «re contadino». È così che egli mescola «la Menzogna e la Verità, l'Amore e l'Infedeltà, l'Avventura con il Focolare, il Mare con il Territorio, la Temerarietà e la Paura, la Morte dolce e la Morte odiata» (1943, 273). Questa ambivalenza «grande» appartiene al «Mediterraneo, angelico e diabolico, tanto teologico quanto geografico» che «ha, malgrado la violenza delle sue tempeste, permesso i viaggi missionari di Paolo, consentito la diffusione della Parola divina e la costituzione della diaspora cristiana» (Corbin, 1990, 21).

Odisseo rappresenta anche per Roberto Calasso la fine dell'età degli eroi, ma la sua valutazione è per certi aspetti rovesciata rispetta a quella di Diano:

> Odisseo tiene gli occhi bassi. Ma non per timore. (...) La frontalità dell'eroe non lo attira. Odisseo muove un passo indietro (...) per prendere lo slancio e gettarsi al di là dell'eroe (1988, 391).

Lungi dall'imbattersi in un arretramento noi incontriamo in Ulisse una dimensione più complessa che permette di far

> trionfare il mediato sull'immediato, il differimento sulla presenza, la mente ricurva sullo slancio rettilineo. Tutti i caratteri che, nei secoli, vennero assegnati al mercante, allo straniero, all'ebreo, al commediante, furono prima coniati da Odisseo all'interno di se stesso. (...) Molti secoli dopo, quella condizione appare normale, ma al tempo di Odisseo era una veggenza concessa soltanto a chi ha molto errato fra il cielo e la terra (1988, 407-8).

Tutto giusto, purché sia chiaro che ciò che fa grande Ulisse, ciò che forse lo riconduce alla semplicità di Itaca dopo la lunga *Odissea* delle interpretazioni (Boitani, 1992), è la sua capacità di ospitare questa erranza e insieme il desiderio di tornare. Non si tratta di contrapporre il valore dell'Esodo a quello di patria. Chi è colui che ha molto viaggiato senza il ritorno, senza il racconto, senza la trasmissione della sua esperienza, senza l'altro polo, senza padri e senza figli? E che cosa è il racconto senza l'avventura, il rischio, il desiderio ogni giorno di riprendere il mare?

7. *Attualità del Mediterraneo*

Il mare, come ogni libertà, contiene in sé il rischio del nichilismo e l'oceano è il momento in cui il mare perde la misura, così come il nichilismo è il momento in cui il pluralismo diventa relativismo incurabile, in cui la coesistenza tra i diversi si rovescia nell'universale estraneità e sradicamento. Ma la cura contro la dispersione dell'oceano non può essere il rifiuto del mare, l'apologia della terra, il suo rinchiudersi sulla propria radice.

Custodire il mare nel pensiero greco significa quindi custodire il suo esser nato su una costa, dentro pulsioni opposte, talvolta capaci di equilibrio e ricomposizione, talvolta destinate ad una terribile divaricazione. Si appartiene sempre ad una costa piuttosto che ad un'altra, ma una costa è sempre anche confine. E il confine è il luogo dove due differenze si toccano, esperiscono ognuna tramite l'altra, la propria limitatezza. Lungi dall'essere un luogo di minore densità teorica le periferie che si incontrano-scontrano sono il luogo dove mostrandosi il non-essere della verità si crea lo spazio per un vero pensiero. In una situazione in cui sembra dominare la reciproca allergia di mare e terra, di sradicamento economico e ri-radicamento integralista, l'incrocio di terra e mare lo si ritrova in tutti quegli atteggiamenti spirituali che hanno tematizzato la pluralità dei nomi divini, che conoscono il conflitto che nasce dal saper tenere insieme la propria fede e il rispetto di quella altrui. Quindi terra e mare: l'una contro l'altro e insieme l'una e l'altro.

Ma bisogna guardarsi dalle versioni circolanti di questo *ethos*, dalla versione degradata di quella differenza mediterranea. Ha osservato polemicamente Raffaele La Capria:

Virtute e conoscenza sono un po' in ribasso tra noi. Noi mediterranei discendenti di Ulisse siamo in realtà, come lui, navigatori di piccolo cabotaggio: dieci anni per arrivare ad Itaca! (1994, 9).

Si potrebbe obiettare a La Capria che se la distanza tra due luoghi fosse solo quella in linea retta nessuno avrebbe mai iniziato a raccontare. Ma la durezza dell'osservazione è perfettamente giustificata perché segnala il degrado e l'asfissia attuali del Mediterraneo, il suo ripiegarsi nelle piccole furberie, nelle doppiezze che lo fanno schiavo e sconfitto. Questi limiti inseguono da sempre chi vive sui confini, sono il lato oscuro della sua identità: quello che oggi va ricostruito con determinazione è l'altro lato, quello su cui ci si può imbattere in quella indocile saggezza e in quella Misura che l'umanità sembra aver smarrito. L'obiezione per cui il Mediterraneo sarebbe ormai un fossile prezioso del passato, superato dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione e di trasporto che annullano le distanze, è l'ennesimo esempio di una risibile eppur resistente superstizione tecnologica, quella che riduce ogni distanza al suo dato chilometrico. Lungi dal ridurre (con il tempo e lo sviluppo) le distanze, la tecnologia le moltiplica e nel suo vocabolario ad una sola dimensione non ci sono neanche le parole per nominarle. Le distanze, tra le rive con cui oggi ci si deve misurare sono ben altre che quelle del piccolo cabotaggio turistico-commerciale, i compiti sono straordinariamente più alti di quello di rimanere una periferia inefficiente e corrotta dell'Occidente, che all'angolo di qualche lungomare vende come una cartolina il più prezioso dei saperi. Il capitano Ulisse non può ritirarsi stanco dal proprio ruolo come vorrebbe Savinio (1989b) ma deve continuare a partire. Dall'altra parte del mare non c'è solo ciò che non è ancora sviluppo ma vie che vanno verso i deserti e gli altipiani, altre preghiere, altre chiese, altre lingue che rifiutano la traduzione. Di qui una sfida antica e grande per l'uomo mediterraneo, quella di costruire collegamenti e contatti, di costruire ponti, di rendere *pontos* quel mare alto e difficile. Questo sapere non nasce dallo sviluppo tecnologico, ma dall'intersezione della terra e del mare. Fino a quando continueremo a ritenere che lo scorrere inevitabile verso Occidente sia l'unico moto possibile del giorno e che il Mediterraneo sia solo un mare del passato, avremo puntato gli occhi nella direzione sbagliata e il degrado che ci circonda non cesserà mai di crescere.

Parte seconda
«Homo currens»

Capitolo terzo
Pensare la frontiera

1. *L'inquietudine della frontiera*

«Un piccolo paese è un paese che è stato grande e se ne ricorda»: così Georges Simenon (1994) in un breve e splendido racconto dal titolo *Frontiere*. È sulle frontiere che si misura tutta la terribile inquietudine che attraversa la storia degli uomini.

La parola *frontiera* viene dal latino *frons, frontis*, «fronte». Le frontiere sono i luoghi in cui i paesi e gli uomini che li abitano si incontrano e *stanno di fronte*. Questo *essere di fronte* può significare molte cose: in primo luogo guardare l'altro, acquisirne conoscenza, confrontarsi, capire che cosa ci si può attendere da lui. Ma l'esistenza dell'altro può essere un'insidia. Come nella dialettica delle «autocoscienze opposte» di Hegel (1967), in questo star di fronte è in palio il *riconoscimento*. Le frontiere più inquiete sono quelle che non vengono riconosciute.

Non per caso la parola *fronte* viene usata anche per rappresentare il massimo dell'ostilità, il *fronte*, la prima linea della guerra; è anche all'origine di *fronteggiare* (che è un verbo che si usa per le battaglie), di *affrontare*, *affronto* e di *frontale*, un aggettivo che si usa quasi soltanto per parlare degli scontri automobilistici. Ci si può guardare e stare di fronte come i giovani americani che facevano il *chicken game* (letteralmente, «gioco del pollo», nel senso di «codardo»): una macchina contro l'altra lanciate a folle velocità, vince chi non scarta e non si sposta rispetto all'altro. Una fronte esclude l'altra.

Le *frontiere* sono state e sono in primo luogo questo: luoghi della divisione e della contrapposizione, luoghi di uomini che

stanno di fronte, ognuno dei quali vigila l'altro. Stare di fronte vuol dire guardare, sorvegliare, non dare le spalle. Le spalle si danno soltanto a coloro di cui ci si fida e che non hanno bisogno di essere seguiti con lo sguardo. L'insicurezza delle frontiere non riguarda solo le zone di confine, ma arriva fino alla capitale. Le porte del tempio di Giano (da *ianua*, porta, la frontiera tra l'interno e l'esterno della casa) venivano aperte in tempo di guerra, quando occorreva vigilare su tutti i confini e solo un dio bi-*fronte* può guardare in tutte le direzioni senza correre il rischio di essere aggredito alle spalle. Il vero e proprio dio dei confini era però il dio Termine, l'unico che rifiutò di cedere il proprio posto a Giove allorché venne edificato il tempio a quest'ultimo. La statua di Termine fu l'unica che rimase nel tempio di Giove: nessuna maestà senza la sicurezza dei confini.

Giano da parte sua vigilava sull'inizio e sulla fine di tutte le cose. Sul *confine*, sul *limite* ognuno di noi *termina* e viene *determinato*, acquista la sua forma, accetta il suo essere limitato da qualcosa d'altro che ovviamente è anch'esso limitato da noi. Il termine determina e il con-fine de-finisce. Questa *reciprocità del finire*, questo *terminarsi addosso* è inevitabile e incurabile. Il sospetto che il limite sia ingiusto o che tale venga ritenuto dall'altro è inseparabile da questo delimitarsi a vicenda, da questo nostro finire dove l'altro comincia. La sua forma più alta e organizzata è la paranoia di ogni confine leggibile sulla faccia delle guardie di frontiera, nella loro paura armata di mitra. Da ogni fortino si spia un deserto dei tartari e l'angoscia diventa ordinaria. È come se l'ipocondria fosse l'unica forma in cui si dà la salute. Quando ispezioniamo continuamente i confini (anche quelli nostri, quelli interni) siamo come le talpe di Kafka, non riusciamo più a distinguere i sibili esterni da quelli prodotti dal nostro cervello e dalla nostra tensione. È per questo che sui confini circolano molti fantasmi e le manovre del nemico si confondono nella nebbia con le manovre della mente e della paura.

È ritornata recentemente in auge una disciplina, la *geopolitica,* che si occupa proprio degli interessi di politica estera degli stati, delle loro rivalità territoriali, del contrasto tra i confini esistenti e quelli cui si aspira. Essa pretende di sorvegliare questa perenne e terribile inquietudine degli uomini circa il *limes*, si offre come un rimedio razionale per la loro insanabile insicurezza ma forse non fa che aumentarla. Ci sono discipline inevitabili come gli incubi.

2. *L'ambivalenza della frontiera*

Ma la frontiera unifica nel momento stesso in cui separa. In primo luogo unifica tutti coloro che da essa vengono messi insieme, in una sola figura. Ogni perimetro ha un enorme potere: dividendo in due lo spazio esso fissa la regola fondamentale, mette insieme i punti dello spazio proprio dividendoli. Ogni atto di fondazione è all'origine un atto di divisione: una città che nasce si divide da tutte le altre, alle sue origini ci sono un atto e un patto omicida, un *sacrificio* (Girard, 1989). Romolo uccide Remo perché ha confuso-offeso il solco del confine. Il confine è sacro perché custodisce il rapporto tra identità e differenza, in quanto costruisce-identifica una comunità proprio attraverso la sua contrapposizione alle altre, a tutte le altre. Ogni comunità, anche la più pacifica, se è vera comunità, è anche vera ostilità. Nulla unisce un gruppo più della celebrazione dei propri caduti, a nessun dolore ogni comunità è più attaccata che a quello procurato dal comune nemico. Noi veniamo unificati dai martiri noti e dai militi ignoti.

La frontiera quindi non unisce *e* separa, ma unisce *in quanto* separa. Anche laddove le comunità sembrano scavalcare incuranti i confini questi ultimi sono all'opera: l'identità nomade proprio perché possiede una precarietà spaziale viene custodita con un legame molto più forte, con un'austerità e un controllo reciproco che allargano il confine con i sedentari. Non si appartiene alle patrie che vengono attraversate, ma a quell'unica che le attraversa mantenendo forti i propri legami (Simmel, 1989). La linea di confine non ha bisogno del filo spinato per legare gli uomini. Anche le comunità di fraternità ed universalistiche si separano ed entrano in guerra: si tratti di evangelizzare il mondo o di battersi per il comunismo, tutto passa attraverso la costruzione di soggettività *nuove* e quindi di *nuove* frontiere. Dalle frontiere è difficile liberarsi. Ma di questo più tardi.

C'è un altro lato dal quale la frontiera unisce. Come già s'è detto *frontiera*, *confine*, *limite*, *bordo*, *margine* sono anche l'insieme dei punti che si hanno *in comune*. Con un altro paese si ha la stessa frontiera perché la linea di divisione è anche il tratto in comune che si ha con esso, il luogo dei punti in cui ci si tocca. L'ostilità assoluta non permette questo contatto e tra gli eserciti c'è una *terra di nessuno*, una separazione e un intervallo perché il contatto

coinciderebbe con la lotta e l'aggressione. Non a caso coloro che separano i contendenti li lasciano andare solo quando sono sicuri che non approfitteranno della loro libertà per tornare a colpirsi: la mediazione è un porsi in mezzo, inserire dei corpi nella terra di nessuno dimostrando che l'ostilità può essere ridotta e controllata. La pace inizia allorché ci si può tornare a *toccare* ai propri confini, quando sono possibili *con-tiguità* e *con-tatto*.

Con-fine vuol dire infatti anche contatto, punto in comune e le guardie di frontiera condividono il paesaggio anche se lo tengono diviso. Insomma ci può essere un lato *debole* del confine, un confine che unifica e non contrappone, un confine in cui la prima parte della parola (*con*) vince sulla seconda (*fine*), una separazione che si contraddice perché per gestire la separazione si ricorre ad uomini, e questi, si sa, possono anche tradire, parlare con il nemico. In tutte le zone di frontiera quando la tensione non è esplosiva possono nascere complicità e connivenze, indebolimenti consensuali del confine. C'è un'economia illecita che spesso collega le popolazioni di frontiera e indebolisce la sacralità dei confini rendendoli permeabili.

È inevitabile che laddove c'è separazione si affollino anche tutti i verbi e i sostantivi che iniziano con *trans*: si transita, si attraversa, si trasporta, si trasferisce, si trasmette, si trapianta e si trasloca, si transige; si possono incontrare trafficanti, traduttori e traditori, traghettatori di transfughi e trasgressori travestiti.

Insomma la tendenza alla separazione si fa valere, ma la forza contraria, quella che associa, non rimane a guardare e si vale anche di mezzi illeciti: è la stessa debolezza degli uomini che li salva dall'integralismo degli stati. Di notte, quando lo sguardo degli stati è più debole, si può passare il confine ed esistono esperti *passeurs* che conoscono valichi e passaggi. Ogni frontiera porta con sé come un'ombra la sua violazione, qualcosa che è contro il bando degli stati.

3. *La frontiera come ferita*

Quando in un paese c'è sofferenza e guerra ai suoi confini si affollano come in uno splendido film di Anghelopoulos profughi che dormono nei vagoni e vivono di espedienti, esseri definitivamen-

te provvisori che possono essere rispediti indietro oppure sognano di andare altrove anche se il loro destino è quello di rimanere profughi di confine per tutta la vita. Gli stati costruiscono e custodiscono tralicci, sbarrano le vie di comunicazione con l'altra parte mentre moltiplicano quelle con gli stati maggiori. Guarnigioni di soldati gridano le loro fedeltà ad ogni alzabandiera mentre il fiume-confine divide gli sposi: è presso i confini che come una vegetazione spontanea cresce il proletariato della storia e della politica, un'umanità umiliata e offesa, vittima delle polizie e delle pulizie, divisa dalla lingua, dalla religione, dalla politica e unificata solo dal suo essere scarto e residuo del potere, qualcosa che rimane fuori dei discorsi trionfanti e non ha trovato le parole capaci di ricomporre i suoi mille sogni contraddittori.

Anghelopoulos sembra dirci che non è andando verso il centro dell'identità e verso le capitali degli stati che si trova il futuro. Nelle capitali dove sembra che esista il cuore della comunità degli uomini esiste invece soltanto la sua separazione dalle altre comunità, da quelle che sono al di là della frontiera. Questa unità che talvolta i popoli cantano in coro e con orgoglio è la contemporanea disunità dell'umanità, è un'unità che per custodirsi sicura ha bisogno di frontiere e di esclusioni. Questa solidarietà troppo corta, fondata e insieme strozzata dal *limes* (via traversa) è il segno dell'indigenza nella quale viviamo. Gli archi di trionfo e i viali della vittoria, la celebrazione solo in apparenza innocente del proprio «sacro» scavano silenziosamente baratri invalicabili. I barbari, ricorda Costantino Kavafis (1968, 39), erano una soluzione.

La direzione opposta è quella che va verso la frontiera, un percorso lungo il quale tutto diventa meno fermo e sicuro e l'univocità delle parole e dei segni si indebolisce. Laddove già nella segnaletica stradale iniziano a raddoppiarsi i nomi, tutto diventa dubbio in quanto diventa doppio. Ma vicino alla frontiera si cumulano macerie: nella diaspora feroce di tutti i profughi si ritrova un'umanità unificata dalla sofferenza e dal naufragio dei propri sogni. Lungo le frontiere la comune umanità viene divisa e lacerata. Anghelopoulos (1991) contempla queste piaghe e sembra indicarci il bisogno di un *tempo promettente*. Non un bolso estetismo dell'altro, ma un radicarsi laddove la fraternità conosce le sue quotidiane disfatte, un'attesa che potrebbe durare in eterno

oppure finire già domani quando nascerà una parola oggi inimmaginabile. L'*attesa* ha senso dove più forte è la lacerazione. Il titolo del film, *Il passo sospeso della cicogna*, ci ricorda che le cicogne non conoscono le frontiere. Un'indicazione metapolitica che ci viene dagli uccelli.

4. *L'universalismo divide*

Ma molte cose premono contro questa politica delle cicogne. Chi costruisce il proprio stato nazionale costringe gli altri a desiderarlo e a battersi per costruirlo: è un vero e proprio processo di disseminazione delle frontiere. Dopo aver sterminato o cacciato gli altri ognuno avrà il proprio stato, la piccola casa di cui chiudere la porta in faccia ai vicini. Il sogno dell'abolizione delle frontiere è molto lontano da qualcosa che rassomigli ad una sua realizzazione: i giovani curdi perseguitati da tre stati non sognano di superare ogni frontiera ma di aggiungere a quelle esistenti quella del loro stato nazionale. Il proletariato di Anghelopoulos è costruito nello stesso modo di quello di Marx: si è proletari per disgrazia e mai per scelta e appena si può la condizione di proletario la si abbandona per salvarsi da soli. Non si cerca di unificare i popoli ma di organizzare il proprio.

La strategia più efficace per indebolire la divisione che viene dai confini non è certo quella di una loro abolizione per decreto. L'universalismo sogna un mondo senza confini, ma spesso la sua fiducia nelle proprie buone ragioni lo conduce a creare nuovi confini, diversi e più forti di quelli aboliti. Il sogno comunista pensava ad un mondo senza frontiere, ma questo mondo si doveva corazzare a Berlino con un muro alto sei metri e all'interno con il ferro spinato dei gulag.

Quella strategia di unificazione nonostante il grande dispiegamento di mezzi è stata sconfitta dalle stesse linee di divisione che proclamava di star superando. Il marxismo ha giocato con il nazionalismo pensando di poterlo usare astutamente ma tutti sappiamo chi è stato a giocare l'altro. Ben prima del crollo del Muro il sogno era definitivamente svanito in quel mattino del 1979 in cui gli eserciti di due rivoluzioni «internazionaliste» (la Cina e il Vietnam) si erano ritrovati armati sul confine l'uno di fronte all'al-

tro. Quel giorno un intero vocabolario si rivelava impotente a nominare quello che stava accadendo.

Diventa allora naturale chiedersi: la possibilità di indebolire i confini esiste anche fuori del sogno e della poesia?

5. *Il mercato, i media e l'attacco alle protezioni*

A prima vista una risposta più efficace sembra venire da forze associative diverse, più silenziose e più forti di una ideologia politica, dallo sviluppo di un mercato mondiale e dalla crescente integrazione planetaria nel villaggio globale dei media. La capacità associativa di questi due processi a prima vista sembra indebolire le frontiere, destrutturarle, fare unico il pianeta. Ed infatti si potrebbe essere tentati di rendere unilineare il processo così come fa la filosofia postmoderna, la grande narrazione che parla della fine delle grandi narrazioni. Al posto dell'universalismo missionario che pensa solo e sempre a convertire, quello laico, mobile e leggero del traffico, della mobilità, del turismo; al posto della chiusura autarchica delle notizie il grande emporio delle *news*. Del resto il primo vero violatore non violento dei confini è stato il mercante con il suo carico di merci e racconti: il dominio del danaro e il relativismo posseggono una relazione intensa ed antica. Il traffico richiede una strategia più duttile e meno violenta della conquista. Rispetto agli universalismi evangelizzatori il traffico non pensa di avere nobili ragioni, non si propone la conversione degli altri ma solo il loro accordo sulla convenienza dello scambio. Il primo straniero che non si teme ma si sospetta soltanto è il mercante. La diffusione dello scambio coincide con la coesistenza mercantile dei corpi, i mercati sono resse di persone disarmate, intersezione e contaminazione di individui dominati dall'interesse. I vizi privati dei singoli venditori-acquirenti producono la pubblica virtù di forme di vita fondate sull'incrocio, di porti franchi, di città mercato. Prima negli accampamenti di tende fuori delle mura, poi nell'ospitalità delle case, infine nell'umanità promiscua e misteriosa delle locande, delle pensioni e degli alberghi questo mescolarsi è diventato sempre più grande.

Contrariamente a quanto ritiene Jacques Le Goff (1977) la differenza tra il tempo della Chiesa e quello del mercante non consi-

ste solo nell'affermarsi della calcolabilità universale ma anche e soprattutto nel suo presupposto: la universale fungibilità. Laddove il tempo e lo spazio della Chiesa sono fondati sulla discontinuità e sulla irriducibilità qualitativa dei tempi e dei luoghi, il danaro fa solo differenze di prezzo. Esso relaziona perché relativizza, rende tutto veniale e tutto venale. La forma di merce diventa un feticcio (Marx, 1968) solo abolendo i vincoli (e i confini) di tutti gli altri sacri. Il danaro è il *Deus absconditus* del disincanto.

Dall'altro lato le frontiere vengono scavalcate dai media: uno degli obiettivi privilegiati dagli integralisti islamici in Algeria sono le antenne paraboliche. Di notte sui tetti della *Casbah* si aggirano seguaci del profeta che distruggono le stazioni che competono con quella di Allah. D'altra parte chi di noi non è capace già dalle prime immagini di un film di capire se esso è ambientato a New York o a San Francisco, a Los Angeles o a Chicago?

L'universo mondiale dei media compie un'operazione per certi aspetti analoga a quella compiuta dal danaro: nulla è più irraggiungibile e noi tutti diventiamo inevitabilmente membri di una comunità mondiale costruita dalle relazioni comunicative che passano dai media. Essi ci sradicano dal localismo così come il danaro e il commercio ci hanno sradicati dalla comunità fondata sull'autoconsumo locale. Nello stesso tempo diventiamo vicini a persone ed eventi molto lontani e lontani da persone ed eventi molto vicini. Anche qui si allentano antichi legami di appartenenza a favore di un'appartenenza senza luogo (Meyrowitz, 1993). Gli orrori della Bosnia arrivano in tutte le case così come le strade di Algeri e delle città centro-africane si svuotano all'ora di Dallas.

È di qui, da questa invadenza pervasiva che nasce il nuovo gioco del moltiplicarsi delle frontiere. Molto spesso queste ultime vengono viste come un residuo, un fenomeno arcaico, lo scatenarsi di identificazioni primordiali che non siamo ancora capaci di dominare o superare. Si tratta invece di qualcosa di molto più contemporaneo. L'universo aperto e senza confini è anche una frontiera perennemente aperta: il dilatarsi infinito dell'universo mercantile espone ad una contingenza teoricamente anch'essa infinita.

Il mercato sradica (Polanyi, 1974) e getta nell'universo insicuro della competizione. Tutti noi siamo gettati nella grande religione universale della corsa, veniamo sradicati dalle nostre culture, abitudini, vizi e siamo chiamati ai blocchi di partenza. Gli eco-

nomisti sono i teorici dell'*homo currens*, i medici sapienti che non si stancano mai di ripetere che per la nostra salute è necessario correre in ogni momento della giornata e in ogni momento della vita. La nostra salute dipende da quanto corriamo e le nostre città sono piene di patetiche figure felici di correre anche nel tempo libero. Questa religione affannata e paonazza, questa preghiera mattutina o del crepuscolo recitata sudando all'ombra dei grattacieli serve a riempire tutti i pori della nostra mente e ad impedire che l'idea della legittimità di un'altra forma di vita si affacci alla nostra porta.

Perché questo universo dovrebbe piacere a tutti? Crediamo veramente che un gioco possa essere amato allo stesso modo da coloro che perdono ogni volta che giocano e da coloro che invece ne escono sempre vincitori? Anche all'interno dell'universo mobile della corsa e della competizione ci sono centri e periferie, capitali e frontiere, eletti e dannati. Non tutti i confini sono visibili come quelli degli stati, ma quante frontiere ha un mondo che ti apre a tutti i desideri e non ti dà i mezzi per soddisfarne nessuno? Il diritto di proprietà (*ius excludendi omnes*) non è anch'esso un insieme di frontiere tanto meglio protette quanto più grandi sono le ricchezze a cui interdicono l'accesso? Intorno ad una proprietà non ci sono, esattamente come sui confini degli stati, gli sbarramenti, le guardie per il controllo, i cani-lupo, i muri, i sistemi di allarme e i fili spinati? Che cosa accade quando tutto ti si presenta come a disposizione e poi ti accorgi che il massimo che riesci a fare è assistere alle feste degli altri? Che cosa succede quando, dopo essersi nascosti di notte in una stiva ed esser sbarcati clandestini-pellegrini nelle nuove terre sante del consumo, si finisce in uno dei tanti Bronx del mondo?

Lo *sradicamento* o la sua paura, la caduta di tutte le vecchie *protezioni* o reti di sicurezza e il rovinoso rovesciarsi in solitudine della libertà dell'*homo currens* preparano la richiesta di protezione, da quella economica elementare a quella della propria identità. I leaders nazionalisti e quelli fondamentalisti offrono una risposta a questa domanda, una risposta semplice e feroce ad un evidente problema: il modello occidentale non è né universale né universalizzabile e pretendere di renderlo tale condanna la stragrande maggioranza degli uomini a divenire le comparse di una rappresentazione governata da altri. La patria e la religione *lega-*

no insieme gli uomini (contrapponendoli peraltro ad altre patrie e altre religioni) e li sottraggono ad un'illimitata contingenza, ad un'insicurezza direttamente proporzionale alle dimensioni del mercato. È la minaccia dello sradicamento universale che apre la strada alla ricerca di radici e alla loro offerta (non disinteressata) da parte di intellettuali e politici delle zone più esposte allo sradicamento. La tradizione non arriva per inerzia dal passato ma è un'invenzione del presente (Hobsbawm-Ranger, 1987) per controllare e ridurre l'illimitata contingenza.

6. *Lo sradicamento e l'Occidente*

La parola *sradicamento* (che noi riprendiamo da Simone Weil, 1980) guarda dal lato terribile un fenomeno che osservato da un altro lato costituisce il grande orgoglio dell'Europa e dell'Occidente: la *libertà*. È di qui che nasce quella immanente tensione con il confine che attraversa la nostra cultura: ogni limite ci lega, ogni radice ci tiene, soffoca la nostra libertà di esseri umani. Il diritto alla mobilità intellettuale e territoriale, la possibilità di entrare ed uscire da qualsiasi legame che ci vorrebbe trattenere come se gli appartenessimo, questo dare ospitalità e rispetto a chiunque, senza guardare ad un'appartenenza diversa da quella al genere umano, questa santità-trascendenza dell'individuo è qualcosa di così grande e importante che l'Occidente che le ha dato vita fa fatica a vederne l'altra faccia.

Anche la libertà infatti, come ogni Dio, possiede dei campi dove di notte scarica i suoi detriti, dove si assiepano quelle patologie che sono i suoi figli naturali e che rifiuta di riconoscere come proprie. Ciò non deve meravigliare: ogni cultura considera corrispondenti alla propria essenza i lati che le vengono riconosciuti come pregi e come contingenti ed accidentali quelli che le vengono costantemente rinfacciati. Questi ultimi o vengono ritenuti irrilevanti oppure sono trattati come fenomeni provvisori che con un po' di attenzione e di pazienza sarà prima o poi possibile eliminare.

La libertà e lo sradicamento si scoprono fratelli, nati dall'unica spinta che ha separato l'uomo dai suoi legami. Ma i bilanci individuali di questa partita doppia sono molto diversi: ci sono co-

loro che alla contingenza e insicurezza reggono bene, quelli che sono sicuri di far bene qualsiasi compito perché sono «i più bravi», *born to win*. Per costoro è facile non avere radici perché troveranno sempre l'accoglienza che si presta a chi è eccellente, saranno vendibili su ogni mercato. Sono quelli che Merton in un famoso saggio chiama i *cosmopoliti*, coloro che sono meno attaccati ad una comunità perché sono «consapevoli di poter fare carriera in altre comunità» (1966, 639). Ma ci sono anche quelli che al contrario sono sicuri di non farcela e che ce la fanno solo nei film americani degli anni quaranta oppure nelle prediche domenicali, coloro che sono *born to lose*. Per costoro lo sradicamento prevale sulla libertà in quanto quest'ultima si traduce in un'esposizione dura e feroce alla contingenza del mondo. Ogni tanto i cantori della libertà (Berlin, 1994) si svegliano dal loro sonno dogmatico e scoprono che l'umanità si fa sedurre da Sirene pericolose, dalla nostalgia di legami forti, da un desiderio di comunità che riduce le libertà e la tolleranza ed entra in conflitto con l'altro, con l'estraneo, sia esso musulmano, ebreo, africano o turco.

L'Europa aveva trovato nello Stato sociale lo strumento per rendere compatibili la libertà e la sicurezza, uno strumento secolarizzato e materialistico che sottraeva una parte delle risorse al mercato e alla produzione per destinarle alla protezione dei più deboli. Adesso sembra (anche perché non sempre sono stati i deboli a giovarsene) che quella strada non possa più essere battuta e si ritorna a sentire il fascino delle vecchie protezioni, quelle fondate sulla appartenenza etnica o religiosa. La libertà produce lo sradicamento che a sua volta genera la richiesta di protezione. Quest'ultima però muta le sue forme e al posto dello *sviluppo* e del *danaro* ritorna di moda la durezza sacrificale delle *solidarietà di appartenenza* (religione o nazione) quando e dove non si è già affermata l'*economia criminale*.

7. *L'universale della traduzione*

L'Occidente dovrebbe cessare di guardare con un orrore comodo e superbo alla *barbarie* del fondamentalismo, del nazionalismo e dell'economia criminale e tentare di combatterli iniziando con il controllare il proprio fondamentalismo, quello dell'economia.

Solo limitando l'*homo currens* si può sbarrare la strada allo sradicamento e agli usi reattivi della tradizione, al suo ritorno violento e soffocante. Prendere atto del lato oscuro e aggressivo della propria cultura significa finalmente uscire dall'etnocentrismo. Esistono una pluralità di vie per arrivare a Dio, una pluralità di lingue per dargli un nome. Se ogni cultura prendesse atto del proprio lato oscuro, di quei frutti avvelenati che essa produce (e che ama disconoscere imputandoli ad altri) si potrebbe iniziare a parlare. Finché gli *homines* prodotti dalle altre culture saranno considerati soltanto stadi intermedi sulla via del raggiungimento dell'*homo currens*, sarà perfettamente normale che i perdenti non accettino di stringere la mano a coloro che hanno imposto il gioco nel quale vincono sempre.

Dalla traduzione reciproca e su un piano di parità delle diverse culture si potrebbe invece ricavare un allargamento del patrimonio culturale generale dell'umanità, le premesse di una coscienza planetaria adeguata alla nostra «comunità di destino terrestre» (Morin-Kern, 1994), un *incrocio alto delle libertà e delle protezioni*. All'Occidente spetta il compito difficilissimo (ma non nuovo) di diffidare del proprio nobile universalismo che corre in soccorso e in aiuto, di non pensare che le proprie istituzioni siano un campo neutro sul quale le culture si sfidano e si incontrano ad armi pari.

Mi si consenta di concludere con una riflessione personale che nasce dalla abitudine di passare le vacanze estive in Grecia e che probabilmente esprime più che un pensiero organico e maturo un intreccio di convinzioni. Sempre mi è capitato di osservare che laddove arrivano i turisti spariscono i religiosi: splendidi e non più remoti monasteri con pochi frati superstiti sono consumati ogni giorno da migliaia di turisti (tra i quali il sottoscritto). C'è sempre qualcosa di amaro in ogni ritorno da queste visite, la sensazione che, nonostante il nostro continuo assaggiare tutto, un sapore serio ed importante si sottragga al nostro gusto e alla nostra conoscenza. La premessa di qualsiasi apertura è nella consapevolezza dell'inconoscibilità di un luogo, del suo sottrarsi a noi e alla nostra esperienza quando non siamo capaci neanche di immaginare che il nostro essere-lì possa costituire un oltraggio. Ecco: viaggiare è insieme una straordinaria forma di conoscenza dell'altro e una sequela inconsapevole di profanazioni. La nostra mobilità libera

e leggera è *anche* un'intrusione, una violazione e una colpa. Essa non dovrebbe mai ritenersi un modo più alto di vedere, una mossa epistemologica vincente ma dovrebbe aggirarsi nella propria contraddizione, esserle fino in fondo fedele. Il nostro relativismo dovrebbe essere al quadrato, capace di relativizzarsi, di scoprirsi conficcato in una radice proprio nel momento in cui si sente libero e all'aperto, al di là di tutti i confini. Non c'è una soluzione, ma solo un tenere aperto il problema.

Capitolo quarto
L'integralismo della corsa

> – Beh, nel nostro paese, – disse Alice, ancora ansimante un poco, – se si corre velocemente per lungo tempo, generalmente si arriva da qualche parte.
> – Un paese lento! – disse la Regina –. Qui, vedi, puoi correre quanto vuoi e ti ritrovi sempre allo stesso posto. Se vuoi arrivare da qualche altra parte devi correre almeno due volte più veloce di così!
>
> *L. Carroll*
> Through the looking glass

1. *Al di là delle ovvietà culturali*

La domanda è inevitabile: quando si parla di rapporti «tra» culture ci si pone effettivamente all'esterno di esse, come un giudice estraneo ed equanime (come la parola «tra» farebbe pensare), oppure si fa quel gioco antico nel quale una delle parti si maschera da terzo? Se esordiamo con questo classico argomento ritorsivo (tante volte usato contro il relativismo) non lo facciamo per ricattare chi si sforza di costruire ponti accusandolo di fare il doppio gioco, ma per tentare di disincagliare la discussione sul rapporto tra culture diverse da un'accezione così generale da risultare in molti casi sospesa in un metodologismo predicatorio e impotente. Chi abbia a cuore la tolleranza e la comprensione tra culture

diverse non può ad esempio non condannare il terrorismo che sembra essere divenuto il metodo di lotta privilegiato dagli integralisti islamici. Di fronte alla ferocia del fanatismo che uccide gli uomini più aperti e creativi, ad un «risentimento» che nelle loro opere sa vedere soltanto il tradimento e il peccato, il primo dovere di ogni intellettuale è la denuncia e la solidarietà per le vittime. Ma è soltanto il primo dovere mentre oggi esso sembra essere divenuto l'unico, quasi interamente esaustivo di tutto ciò che si dovrebbe fare sul piano dell'elaborazione concettuale in omaggio ad una concezione neo-liberale che sembra costituire la frontiera più avanzata del pensiero.

Oggi infatti la proclamazione della superiorità dei princìpi liberali è un'ovvietà culturale che ricorda una uguale e altrettanto noiosa ovvietà culturale, quella che (circa venti anni fa) spingeva a ritenere che il porsi «più a sinistra» garantisse il punto di vista migliore sul mondo. Qui non si vuole mettere in discussione il valore della concezione liberale della politica e dello stato, né si vogliono ignorare le dure repliche che la storia ha dato ai disinvolti «superamenti» del liberalismo. Si vuole però evitare che il pensiero si fermi prima ancora di iniziare a camminare in un confronto che ignora la complessità e la drammaticità dei conflitti in campo. Usando (con ironia e non con nostalgia) una metafora cara alla vecchia ovvietà culturale contro quella oggi dominante ci proponiamo di scendere dal piano della *circolazione* dove tutti i soggetti sembrano uguali al piano della *produzione* dove le disuguaglianze sono invece evidenti.

In altre parole noi vorremmo impostare il tema del rapporto tra culture senza rimuovere i punti di più acuto conflitto e in particolare enfatizzando un grappolo di domande tra loro strettamente connesse: si può riflettere sul rapporto tra culture trascurando il condizionamento negativo che la cultura più forte esercita su quella più debole? Il modello culturale dell'Occidente con la sua potenza e con la sua costante tendenza all'espansione è capace di tollerare società rette da diversi principi organizzativi, modelli culturali non fondati sul dinamismo ininterrotto, sulla produzione illimitata? Inversamente un modello culturale fondato su parametri differenti da quelli produttivistici e consumistici può resistere oggi all'offensiva culturale (ma anche economica e politica) dell'Occidente?

Non si tratta di domande disinteressate né di organizzare un WWF per i superstiti di culture non produttivistiche finanziato dalle visite guidate dei turisti dei paesi «sviluppati» (anche se potrebbe trattarsi di una splendida astuzia delle leggi di mercato). Il problema non è archeologico ma politico. Se infatti, come molti affermano, il modello culturale e la forma di vita dell'Occidente non sono generalizzabili, se l'idea di estenderne i livelli di reddito e di consumo a tutto il pianeta è un'utopia pericolosa ci si deve chiedere: la tutela di modelli culturali non-produttivistici è una nostalgia irrealistica o non è piuttosto il problema fondamentale dell'umanità nei decenni futuri?

2. *La deculturazione*

La discussione sul rapporto tra le culture deve quindi partire dall'analisi di un rapporto squilibrato, da quella che Serge Latouche in un libro magistrale ha definito *Occidentalizzazione del mondo*. In quel libro Latouche riproponeva il concetto di *deculturazione* per illustrare gli effetti di tutte quelle situazioni in cui il contatto tra due culture «non si traduce in uno scambio equilibrato, ma in un flusso massiccio a senso unico, la cultura ricettiva è invasa, minacciata nella sua propria essenza e può essere considerata vittima di una vera e propria aggressione» (1992, 68).

La forma oggi dominante di deculturazione è quella che coincide con l'imposizione del valore «sviluppo economico» anche ai paesi diversi dall'Occidente, con l'interiorizzazione da parte di questi ultimi di quel «terrorismo della contabilità» che corrisponde all'essenza della logica economica. Nel momento in cui i paesi non-sviluppati accettano di definirsi tali (oppure «in via di sviluppo», «sottosviluppati», «arretrati») hanno perso di fatto la loro identità culturale e hanno iniziato a giudicarsi dal di fuori, hanno imboccato una strada in cui essi avranno come destino migliore quello di diventare una copia mal riuscita del modello che inseguono.

Riflettendo sulle «alterne risposte» che possono essere date da una società alla pressione o alla sfida di una «forza esterna superiore», Arnold J. Toynbee riteneva che esse potessero essere ridotte a due tipi fondamentali tra loro alternativi: l'Erodianismo e

lo Zelotismo. L'Erodiano è colui che assume l'Altro come modello e si propone di imitarlo; lo Zelota è invece colui che, di fronte ad un rapporto sfavorevole, temendo di uscire sconfitto e umiliato dal tentativo di imitazione, rifluisce su una difesa «arcaica» e chiusa della propria identità. Toynbee, che ovviamente tra le due alternative preferisce la prima, non se ne nasconde però i limiti:

> Qui si rivelano le due debolezze insite nell'Erodianismo. Prima: l'Erodianismo è *ex hypothesi* mimetico e non creativo, cosicché anche se riesce, può soltanto aumentare la quantità dei prodotti industriali, imitati dalle altre società, invece di liberare nuove energie creative nello spirito umano. Seconda: questo poco stimolante successo quantitativo, cioè il meglio che l'Erodianismo ha da offrire, può portare a salvezza – e a una salvezza limitata a questo mondo – soltanto una piccola minoranza di ogni comunità che imbocchi il sentiero «Erodiano». La maggioranza non può attendersi di entrare a far parte, nemmeno in modo passivo, della classe dirigente delle civiltà imitate: suo destino è invece di ingrossare le file del proletariato che in queste stesse civiltà si è prodotto (1983, 281).

L'Erodiano è destinato ad inseguire per sempre. Egli ha spostato fuori di sé i propri criteri di giudizio e diventerà sempre più una caricatura di ciò che insegue. Infatti nella migliore delle ipotesi riuscirà ad imitare in modo soddisfacente il suo modello scontando il rischio di una separazione dalle masse degli «esclusi», di coloro che essendo incapaci di «imitare», sono disponibili ad ogni risentimento e quindi al fascino radicale e semplificatore dello Zelotismo. Nonostante queste riflessioni siano di quasi mezzo secolo fa (nel 1947) rimangono straordinariamente attuali. Occorrerebbe aggiungere ad esse un'ulteriore precisazione: l'Erodianismo rappresenta pur nella sua fragilità un esempio in parte riuscito di imitazione dell'Occidente (Toynbee infatti pensa alla rivoluzione dei «giovani Turchi»). Insomma esso descrive dei casi di modernizzazione effettiva anche se malferma e limitata. Esso vale quindi solo per una parte molto limitata dei paesi extra-europei ed extra-occidentali mentre la grande maggioranza di questi ultimi si trova di fronte ad una situazione più drammatica.

Noi vorremmo esplorare altre due modalità di reazione al processo di deculturazione. La prima è quella che accelera il proces-

so di decomposizione della cultura subalterna in funzione della valorizzazione di tutto ciò che le consente di sopravvivere nelle nuove condizioni. Il risultato di questa valorizzazione è la risposta che definiremo come *prostituzione* della cultura subalterna. Ovviamente non tutti gli ingressi di una cultura nel mercato mondiale e non tutti i tentativi di trasformare in merci le proprie risorse naturali configurano un caso di prostituzione. Quest'ultima ricorre allorché la mercificazione della vita trasforma in modo radicale tutti i parametri di una società e travolge antichi vincoli culturali e morali senza costruirne di nuovi, diffondendo su scala di massa patologie sociali (povertà assoluta, devianza, disponibilità a qualsiasi lavoro per ricavare un reddito) che modificano anche l'equilibrio tra l'economia legale e quella illegale. La crescita esponenziale di quest'ultima è il modo più efficace per alcuni paesi di stare sul mercato mondiale, per offrire un reddito a interi settori della popolazione. La crescita di un'economia criminale diffusa e capillare rappresenta la via più sicura e veloce attraverso la quale, vista l'impossibilità di percorrerne altre, una parte dei sud del mondo riesce ad entrare nell'economia internazionale. Di un siffatto ingresso nel mercato mondiale le mafie, questo ibrido perverso di modernità e tradizione, costituiscono le classi dirigenti naturali. L'avvelenamento della tradizione e il suo recupero in una forma corrotta e predatrice sono il prezzo pagato dalle società più fragili alla sopravvivenza nelle nuove condizioni. Come riconosce Hubert Prolongeau, il gigantesco indotto del narcotraffico ha consentito negli anni ottanta alla Colombia «di galleggiare mentre gli altri scendevano a picco» (1994, 122). D'altra parte il fenomeno guadagna spazio ovunque uno stato, disgregandosi, non offra più una vera resistenza al potere criminale (si pensi all'Europa orientale ex-comunista, dalla Russia all'Albania). Sul mercato internazionale dove sono attese le nuove borghesie arrivano invece per prime e con più forza le mafie emergenti.

La reazione di segno opposto è quella che Toynbee chiama Zelotismo e che noi (con minore fantasia) definiremo *integralismo*, una reazione tesa a salvaguardare l'identità della cultura subalterna, rivendicandone il valore e sottraendola a tale condizione di inferiorità attraverso la riproposizione settaria dell'attualità della tradizione e la demonizzazione della cultura dominante. Questa risposta, diffusa principalmente nei paesi dell'area islamica, costi-

tuisce un potente elemento di unificazione e solidarietà capace di alimentare la convinzione di costituire un'alternativa globale all'Occidente. La polemica ovviamente non investe soltanto lo straniero colonizzatore, ma anche e soprattutto quelle parti della popolazione che si sono aperte al rapporto con la cultura del paese dominante, in primo luogo le classi dirigenti, i politici, gli imprenditori, gli intellettuali «occidentalizzati». Il terrore contro gli intellettuali «traditori» nei paesi arabi non è che l'ultima testimonianza di questa reazione che si propone di ricostruire l'integrità di un'identità culturale amputando le parti «infettate» dal Satana occidentale.

Ciò che è però necessario rilevare è la circostanza che l'integralismo non è la prima risposta alla sfida proposta dall'Occidente: le *élites* arabe e medio-orientali fino alla metà degli anni sessanta (si pensi all'Egitto, all'Algeria, alla Siria o all'Iran) avevano sia pure con diversa intensità quasi tutte puntato sulla modernizzazione forzata (l'Erodianismo) e ne sono uscite sconfitte. L'integralismo è quindi una scelta di ripiego e successiva alla constatazione di quel fallimento che viene dopo lo sradicamento rovinoso prodotto dalla modernizzazione. Laddove una cultura riesce a produrre soltanto una caricatura spesso corrotta del modello che vuole imitare è facile che ci possa essere un riflusso sulla difesa dell'identità. Dopo aver cercato di mimare e di inseguire senza successo, è prevedibile che per riacquistare stima di sé si demonizzi colui il quale ci aveva a lungo soggiogato ed espropriato della nostra identità.

3. *La competizione crea perdenti*

Si potrebbe obiettare a questo quadro che esso è esageratamente pessimistico, che il dilemma non è obbligato perché da un rapporto di inferiorità si può anche uscire, che la deculturazione non è un destino e ad essa si può reagire con uno sforzo creativo capace di innestare in modo originale la storia di un paese nella modernità, di scoprire un uso nuovo di tradizioni antiche a contatto con il mercato mondiale. In altri termini si suggerisce da un lato che l'area dell'Erodianismo sarebbe più vasta e dall'altro che lo stesso Erodianismo potrebbe essere uno stadio tormentato e dif-

ficile, ma in alcuni casi superabile. È un'obiezione ragionevole che si fonda sia sui casi di paesi saliti recentemente nella gerarchia internazionale (il Giappone e, alla dovuta distanza, la Corea, Singapore, Hong Kong e Taiwan) sia sul dinamismo recente di grandi paesi (come la Cina). Essa però incontra almeno tre obiezioni.

In primo luogo occorrerebbe essere più sobri nel proiettare nel futuro i trend di crescita di alcuni paesi extra-occidentali (come la Cina o anche l'India) e ricordare che i decenni passati sono stati caratterizzati dalla sopravalutazione di tendenze molto spesso effimere o limitate nel tempo (si ricordi il Brasile negli anni settanta, ma anche il mito krusciovíano del «sorpasso» in Unione Sovietica e nei paesi socialisti agli inizi degli anni sessanta).

In secondo luogo non è superfluo ricordare che l'immagine della competizione internazionale come una corsa capace di por capo ad una gerarchia mobile è idilliaca: se i trend di crescita fossero confermati e arrivassero veramente ad insidiare le economie dominanti (ma man mano che si cresce si deve competere in settori più avanzati e la salita diventa sempre più ripida) queste ultime non rimarrebbero certo a guardare e si può dubitare che la loro scorrettezza si limiterebbe ad un semplice sgomitamento come in una gara olimpica. In verità molto più spesso ci si è trovati di fronte a conflitti durissimi o addirittura a guerre. La competizione mondiale è un rapporto a somma zero nel quale non si può allargare il numero dei vincitori. Non solo è difficile risalire, ma chi sta avanti non fa passare se ci riesce e fa di tutto per riuscirci. Ogni competizione crea per definizione pochi vincenti e molti perdenti.

In terzo luogo, l'obiezione in parola, concentrandosi sulla possibilità che l'inserimento riesca o meno, sposta l'attenzione dal problema principale e cioè l'imposizione a tutti della necessità di modernizzarsi. Il rapporto tra culture è collocato su un piano inclinato perché si assume che ci siano imperativi universali, mentre in realtà si tratta dell'imposizione del modello culturale di pochi a tutti, di un rapporto in cui una cultura detta a tutte le altre il loro dover essere. Se quindi è ragionevole pensare che in taluni casi ci si possa sottrarre all'alternativa tra prostituzione e integralismo inserendosi nella modernità capitalistica senza squilibri disastrosi è altrettanto ragionevole ritenere che l'imposizione di un solo imperativo culturale («Tu ti modernizzerai!») provochi uno

sradicamento planetario nel quale i casi di risposta creativa e vincente sono rari. Con una differenza profonda tra la povertà precedente allo sradicamento e quella contemporanea: quest'ultima ha imparato a paragonarsi e non riesce mai a dimenticare lo sconforto e la rabbia di chi dall'enfasi sulla competizione ricava soltanto la qualifica di «sconfitto».

Si potrebbe sintetizzare la situazione in questo modo: pochi paesi sono entrati nel gruppo di testa mentre tutti quelli che non riescono a ridurre lo svantaggio si avvitano in difficoltà sempre maggiori perché chi non corre al passo dei più veloci non solo rimane indietro ma vede aumentare il proprio distacco. Tra tutti quelli che risultano più sradicati e perdenti una parte reagisce prostituendosi e l'altra scegliendo la lotta fondamentalista contro lo stile di vita e la cultura dei paesi ricchi. Nei primi aumentano il loro peso i poteri criminali, l'economia illegale come via di accesso al mercato mondiale, i fenomeni di disgregazione sociale (si pensi alle condizioni dell'infanzia in Brasile); nei secondi la custodia della propria identità si salda ad una repressione capillare, ad una chiusura delle frontiere culturali e ad una demonizzazione caricaturale dell'Altro. Laddove era stato normale incontrarsi e legarsi al di là delle appartenenze religiose o etniche ritorna l'igiene violenta della separazione e della «pulizia».

4. *L'integralismo della corsa*

Se il quadro che abbiamo formulato è accettabile almeno nelle sue linee fondamentali allora è evidente che qualsiasi ipotesi di discussione sul rapporto tra culture che si muova saltando questo assetto durissimo dei rapporti di forza corre il rischio di orientare l'analisi in una direzione sbagliata. Tentiamo di spiegarci.

In genere la discussione sul rapporto tra culture segue un copione collaudato e sempre uguale che ruota tutto intorno al (grande) tema della tolleranza e del rapporto con l'altro. Accade così che ci si divida tra coloro che assolutizzano il valore del rispetto per le culture «altre» e coloro che ritengono contradditorio con il valore della tolleranza il riconoscimento di pratiche intolleranti o comunque lesive dell'autonomia e dell'incolumità fisica degli in-

dividui (si pensi all'infibulazione, alla poligamia, alla lapidazione dell'adultera, alle punizioni corporali o alla pena di morte).

Non vogliamo sottovalutare questa discussione, ma riteniamo che essa debba essere rivista alla luce del rapporto di forza tra la cultura occidentale e le altre culture, tra la cultura fondata sul primato dell'illimitata produzione e le culture che hanno altrove il loro centro e il loro equilibrio. Le patologie da deculturazione di cui abbiamo parlato non nascono dai limiti intrinseci di alcune culture, ma dall'inserimento coatto in un modello dominante che impone loro di trasformarsi o perire. Sia la prostituzione che la deriva integralistica sono due forme opposte e complementari di reazione (adattiva o repulsiva) ad uno squilibrio insostenibile. Di conseguenza nell'agenda della discussione prima del contenzioso cui abbiamo accennato (e certamente non rimuovendolo) va messa l'intolleranza di un modello che costringe tutti gli altri a cambiare per poter sopravvivere. Tutto ciò non solo perché discutendo delle relazioni tra culture è giusto porre in primo piano l'intolleranza più forte, quella che si è fatta struttura del mondo e pensa in tal modo di mimetizzarsi, ma anche perché lo squilibrio che essa crea costringe le culture più deboli a versioni deformate e caricaturali di se stesse. Come già si è detto l'integralismo non è una semplice forma di tradizionalismo, ma una riproposizione reattiva e caricata degli antichi costumi che espunge da sé quelle forme di tolleranza pur presenti nella tradizione e che esso (preso dalla sua logica di guerra) vede solo come subalternità al nemico.

È quindi l'integrismo asettico dello sviluppo quello che bisogna mettere per primo in discussione. Senza il suo declino è difficile che si riesca a favorire quello degli altri. Ma perché quell'indebolimento abbia luogo occorre un lungo processo di trasformazione culturale, occorre che venga frenata la progressiva riduzione dell'identità culturale dell'Occidente all'imperativo dell'espansione illimitata, che la resistenza alla mercificazione e alla tecnicizzazione di tutti gli ambiti di vita non sembri più un arcaismo, il risentimento di intellettuali superati dai tempi o la pretesa testimoniale di un papa. Occorrerebbe in altri termini ritrovare non solo all'esterno, ma anche all'interno dell'Occidente un nucleo duro ed irrinunciabile di imperativi capaci di contrastare efficacemente il progredire crescente della mercificazione. Si incontrano qui problemi delicati e impopolari che prima o dopo occorrerà

affrontare: dalla vendita del corpo a quelle degli organi, delle armi, dell'immagine e della notizia, nulla sembra più resistere alla mercificazione universale. Anche la scienza sembra non riconoscere vincoli al suo sviluppo e più di una volta accade di ascoltare discorsi sull'impossibilità di porre un limite al «progresso scientifico» e alla sperimentazione. Il problema dei limiti da imporre allo sviluppo è come un punto imbarazzante nell'odg la cui discussione tutti fanno slittare rinviandola ogni volta alla riunione successiva. Affrontare il problema del limite significa infatti aprire una fase culturale nuova e difficile che non sembra prossima nonostante la sua urgenza. E questo per una ragione che Paul Valéry ha detto in modo semplice ed efficace:

> Nulla (...) è per noi più difficile da concepire della limitazione posta alle velleità intellettuali e della moderazione nell'uso della potenza materiale (1994a, 148).

Se è vero che la nostra occupazione favorita consiste «nel rendere l'universo troppo piccolo per i nostri movimenti», controllare l'assolutizzazione dello sviluppo implica andare al cuore della nostra identità, interrogarsi sulla sua retorica dell'infinità. E allora, come in un trauma infantile, potrebbe accadere di scoprire inaspettatamente la relazione intima tra l'assolutizzazione dello sviluppo e valori che in pubblico fingono di non conoscerla e guardano dall'altra parte. È in questa zona che si incontrano antiche e dolorose rimozioni, domande che si fuggirebbero volentieri: può una società confederare l'accrescimento illimitato delle libertà senza incrementare altrettanto illimitatamente la produzione e «l'immane raccolta di merci»? La mercificazione è un mostro estraneo o non è invece la condizione e la conseguenza inevitabile dell'incremento delle libertà? È possibile un'idea alta e severa delle libertà che eviti le esternalità e le discariche in un altro mondo? E un'ipotesi di questo tipo sarebbe popolare?

Ritornando al problema da cui abbiamo preso le mosse potremmo concludere: il dovere di ogni intellettuale è quello di condannare il terrorismo omicida degli integralisti e di salvare tutte le voci che dall'interno di altre culture hanno cercato un dialogo creativo con la nostra. Ma da solo questo atteggiamento è insufficiente. L'Occidente può fare un passo decisivo contro l'integrali-

smo altrui solo avviando la decostruzione del proprio, di quella camicia di forza imposta sia all'interno che al mondo intero instaurando la legge della corsa e della competizione. La repressione muta le sue forme con il variare delle culture e occorrerebbe chiedersi quale sia la forma che essa assume nella nostra società e chi oggi si trovi in una posizione analoga a quella degli intellettuali traditori contro cui si scaglia la rabbia degli integralisti. Forse il gran parlare del mercato, del legame con il mondo produttivo, della verifica incessante della produttività dei lavori e dei saperi, forse l'esaltazione sorridente di un mondo acquistabile che rimbalza dai muri di ogni nostra città permettono di avere qualche indizio sulle caratteristiche interne del nostro integralismo, sui suoi «intellettuali organici» e sulle sue vittime. La camicia di forza di cui parliamo è nella pervasività della metafora dell'azienda, nei dogmi della competizione internazionale amministrati dai sacerdoti del PIL, nell'edonismo sistemico del consumo, nell'apologia della volgarità di massa. Battersi contro questo imprigionamento insonorizzato e accattivante diviene ogni giorno più difficile, e si accusa chi lo fa di essere un irresponsabile o un letterato (riconoscendo in tal modo alla letteratura la libertà di dire le verità più scomode). Il nostro integralismo non assassina: rende obsoleti, licenzia, mette fuori mercato. Esso ha altri templi, altri breviari, altre pene, altri inferni. Chi sei se non possiedi privatamente, se non hai qualcosa di soltanto tuo su cui appoggiare e rendere concreta la tua libertà?

Solo smascherando la repressione mimetizzata nell'integralismo freddo della competizione e nell'inquieta religione del possesso e del consumo il dialogo può tornare ad essere paritario, può evitare che una cultura sia obbligata a scegliere tra la rinunzia alla propria dignità e la demonizzazione dell'Altro. Ogni strategia contro l'integralismo altrui che salti questo punto è destinata a imbattersi in difficoltà crescenti e a non poter far nulla di serio per aiutare coloro che pure vorrebbe difendere. Questo sforzo non è in contraddizione con la nostra identità e la voce che parla non si colloca *tra* le culture, ma all'interno di una di esse. L'atto più universalistico e coerente del nostro universalismo dovrebbe consistere nel riconoscere le proprie patologie e la propria parzialità.

Parte terza
L’attrito del pensiero

Capitolo quinto

Albert Camus: necessità del pensiero meridiano

1. *Storia e nichilismo*

Al centro della scena non c'è Dio, ma non è vero che tutto è permesso anzi è vero esattamente il contrario: «se Dio non esiste, non è permesso nulla» (T, II, 133). Non c'è Dio ma c'è il sole («al centro della mia opera c'è un sole invincibile» – E, 1339) e non vince il nichilismo in nessuna delle sue versioni, sia quella debilitata e stanca, sia quella cinica e decisionista.

Al centro del pensiero, ma ancor prima al centro della esistenza di Albert Camus c'è un atteggiamento orgoglioso e responsabile, per il quale l'eclisse di Dio non segna l'inizio di una festa nichilista ma quello di una responsabilità più vasta proprio perché senza tutori e senza padroni. La luce che rischiara il campo non è quella della rivelazione religiosa né quella della ragione illuministica, ma è la luce antica e naturale del sole, una luce che non ha debiti con il progresso, libera da ogni teologia o filosofia della storia. La maturità è questo non appoggiarsi più a nessuna concezione provvidenziale della storia, non accettarne più le giustificazioni, la presa di coscienza che non abbiamo nessuna garanzia che il vento che gonfia le nostre vele spinga nella direzione giusta. Ci sono uomini la cui rotta è data sempre e soltanto dalla direzione del vento e che quindi navigano sempre veloci favoriti dalle andature portanti anche se queste ultime portano in luoghi infami. Occorre invece mantenere la rotta anche quando il vento spira in direzione contraria, quando si può andare solo di bolina oppure a remi e si dispera di poter arrivare. Una filosofia antiopportunistica ma senza quel tono altezzoso di

chi odia l'opportunismo perché mal sopporta l'odore acre degli uomini comuni.

Questo star da soli degli uomini d'altra parte non li condanna ad un'eterna elaborazione del lutto: il sole non lascia soli e la terra non è un ripiego rispetto al cielo, ma l'autentico teatro dell'uomo. Rovesciando il canone comune al cristianesimo e al marxismo (ottimisti sull'esito finale della storia, ma pessimisti sull'uomo) Camus si dichiara a più riprese pessimista nei riguardi della storia e ottimista circa l'uomo (E, 374; T, II, 137): se la storia non è storia della salvezza, della rivoluzione o del progresso, se da essa non c'è da attendersi nulla allora l'unica risorsa è nell'uomo e nella sua dignità.

L'avversione per la religione della storia per Camus non è un tema laterale, l'occasione di una polemica brillante, ma uno snodo decisivo. La riflessione camusiana sulla storia e lo storicismo è sicuramente piena di disinvolte semplificazioni, ma è proprio il suo carattere sommario, il suo non tener conto di distinzioni e di piani, il suo stare a distanza da sottili ossequi allo «Spirito del tempo», a conferirle interesse.

Commentando l'affermazione di Hegel secondo cui «soltanto la città moderna offre allo spirito un terreno nel quale esso può prendere coscienza di se stesso», Camus afferma indignato:

> Significativo. Questa è l'epoca delle grandi città. Si è amputato il mondo di una parte della sua verità, di ciò che costituisce la sua permanenza e il suo equilibrio: la natura, il mare, ecc. Non esiste coscienza che nelle strade! (T, II, 137)

Questo spirito che batte le strade della città festeggia come una conquista la perdita di ogni radice nella terra, la rimozione dell'origine. Il primato della storia implica un oblìo della natura (per Hegel «la natura è astratta. – Ciò che è concreto è lo spirito» – T, II, 172), una rimozione di quest'ultima e dei vincoli che essa impone alla potenza dell'uomo. La passione per la storia e l'esaltazione della tecnica non sono distinguibili, appartengono ad una stessa dismisura:

> Man mano che le opere umane hanno finito col ricoprire a poco a poco gli spazi immensi nei quali il mondo sonnecchiava (...), popo-

lando i deserti, lottizzando le spiagge, raschiando persino il cielo con grandi tratti aerei (...), il sentimento della storia ha a poco a poco sopraffatto nel cuore degli uomini il sentimento della natura (T, II, 166).

Questo protagonismo sfrenato dell'uomo coincide con la sostituzione alla «silenziosa creazione naturale» della «creazione umana, orrenda e folgorante, risonante di clamori rivoluzionari e guerreschi, fragorosa d'officine e di treni» (*ibidem*). L'aver strappato la creazione dalle mani del creatore, l'aver smarrito il senso della misura e della bellezza e con essi la coscienza che tutto quel clamore non vale «il profumo fuggevole della rosa selvatica, la valle di olivi, il cane favorito» (T, II, 167) è un passaggio gravido di conseguenze. Polemizzando con Sartre, Camus afferma:

Sembra che oggi scrivere una poesia sulla primavera equivalga a servire il capitalismo. Io non sono un poeta, ma se fosse bella saprei godere di un'opera simile senza riserve. Si serve l'uomo nella sua totalità o non lo si serve per nulla. E se l'uomo ha bisogno di pane e di giustizia e se si deve fare quanto occorre per soddisfare questo bisogno, egli ha anche bisogno della bellezza pura, che è il pane del suo cuore. Il resto non è serio (T, II, 155).

Una liberazione fondata su questa esclusione è talmente ossessionata da se stessa da essere destinata a perdersi per strada. Gli esiti dell'idealismo sono necessariamente totalitari perché la separazione dalla natura dell'uomo colloca quest'ultimo esclusivamente nell'ambito della storia, nel regno solipsistico di ciò che egli stesso ha prodotto, dove ogni limite diviene valicabile, provvisorio, superabile. Il totalitarismo quindi non è un esito incidentale dell'idealismo perché quest'ultimo risucchiando la natura nell'attività pone le premesse dell'abolizione di ogni limite alla volontà di potenza, precipita l'uomo nel sogno di un mondo dove si festeggia il protagonismo assoluto e trionfante dello Spirito.

Anche per Camus c'è dunque un'*ideologia tedesca* da smascherare e da combattere. Ma essa non è più il fragile bersaglio degli strali di Marx e coinvolge anzi al proprio interno anche quest'ultimo perché il suo cuore è in quel trionfo assoluto dell'immanenza che trova la sua espressione più alta nella filosofia di Hegel.

La polemica contro le *virtù formali* e le *anime belle* è il punto attraverso il quale la storia risucchia, annullandola, ogni trascendenza, il punto di passaggio attraverso il quale si affermano insieme il *panlogismo* e il *pantragismo* di Hegel. La storia si consegna nelle mani della potenza: non viene più giudicata alla luce di un criterio che la trascenda, ma è essa stessa il giudice. La convinzione secondo cui «è innocente soltanto l'assenza di operazioni, l'essere di una pietra, neppure quello di un bambino» (UR, 161) (pensiero che Camus potrebbe anche condividere) conduce Hegel verso l'esaltazione dell'effettività, a schierare la ragione sul carro della forza, della forza più forte, quella che vince. L'*ideologia tedesca* ha inventato, attraverso la costituzione della «ragione storica», «la sua negazione di ogni principio» (UR, 241): quale storicismo sarà mai capace di giudicare i vincitori?

Il disprezzo per la *morale formale* culmina nell'Impero: l'umanismo si concede il diritto al Terrore così come Prometeo sostituisce le proprie statue a quelle degli dei. La liquidazione (in senso letterale: il render liquido, il togliere solidità e capacità di resistenza) di ogni trascendenza conduce all'adorazione della trascendenza del potere:

> Il pensiero storico doveva liberare l'uomo dalla soggezione divina; ma questa liberazione esige da lui la più assoluta sottomissione al divenire. Si accorre allora alla sede del partito come ci si gettava ai piedi dell'altare. Per questo l'epoca della maggior rivolta non offre alla nostra scelta nient'altro che conformismi. La vera passione del ventesimo secolo è la servitù (UR, 255).

L'idea dell'illimitata fattibilità del mondo (della natura e dell'uomo) che festeggia se stessa come una liberazione dalla prigione dai vincoli naturali scopre con terrore di aver delegittimato ogni limite, di essere una macchina in corsa cui si sono rotti i freni. Essa non ha più strumenti per arrestare l'esercizio della volontà di potenza:

> L'Impero presuppone una negazione e una certezza: la certezza dell'illimitata plasticità dell'uomo e la negazione della natura umana. (...) Se non c'è natura umana, la plasticità dell'uomo è in realtà infinita (UR, 259).

Quel sottrarre l'uomo alla fissità naturale, che era sembrato un modo per sottrarlo ad antiche soggezioni e per ampliarne le libertà, consegna invece inermi i popoli nelle mani delle *élites* e fa di essi cera da modellare secondo le forme del sogno. La critica dell'*ideologia tedesca* è in primo luogo critica dell'idea dell'infinita malleabilità dell'uomo, ricerca di materiali resistenti alla volontà di potenza, di un metro di misura che non sia quello dell'effettività e del successo. E l'unico punto di presa capace di frenare la corsa sempre più irresistibile della storia è la fedeltà all'idea di natura umana:

> È l'affermazione di una natura comune a tutti gli uomini che sfugge al mondo della potenza (UR, 271).

Esiste quindi una base solida, anche se screditata dall'idealismo, sulla quale è possibile ancorare la resistenza contro tutti i tentativi di sottomettere l'uomo. È questo punto di resistenza, questo vero e proprio fondamento che fa la differenza tra la *rivolta* e la *rivoluzione*, che rende la prima capace di costruire un argine alla festa totalizzante e totalitaria della storicità. Ma si badi: l'idea di una natura umana serve alla rivolta e non per ingessare gli uomini in un ordine ingiusto. L'uomo in rivolta è in primo luogo «un uomo che dice no», ma «questo no afferma l'esistenza di una frontiera». La polemica di Camus contro la storia e l'appello alla comune natura degli uomini non mirano mai ad una conciliazione con l'esistente. La libertà della rivolta nasce da una dissonanza dal quieto riprodursi del mondo, da una frattura e da un attrito con esso, non prova alcuna nostalgia per l'antica trascendenza. Anzi, tra la vecchia trascendenza di Dio e quella «moderna» della storia, più che opposizione è possibile vedere continuità e complicità.

2. *Rivolta e misura*

Se Dio non è al centro della scena è anche perché la rivolta di Camus si pone sulla scia della *rivolta metafisica*, ha conosciuto l'urto contro qualcosa che l'uomo ha da sempre davanti agli occhi: la sofferenza degli innocenti. L'esistenza di tale sofferenza è radicalmente inconciliabile con l'esistenza di Dio e in modo particolare

con l'idea di un Dio giusto e onnipotente. Il libro di Giobbe, primo e grandioso documento della *rivolta metafisica* all'interno stesso della religione sta lì a dimostrare che questa crepa nell'universo del senso è antica, che Dio e i suoi difensori si misurano con essa da secoli e spesso con goffaggine e argomenti di quart'ordine. Ma se ancora si può ammettere che in quel libro Giobbe si inganni o pecchi di presunzione circa la propria innocenza, come si può accettare la sofferenza dei bambini? Quale storia della salvezza o dell'emancipazione, quale missione storica può giustificare la sofferenza anche di un solo innocente? L'attesa di un tempo in cui la giustizia sarà restaurata non comporta una supina accettazione e addirittura una moltiplicazione degli orrori del presente? È proprio questo l'argomento che Ivan Karamazov sceglie per spiegare al fratello Alioscia, inguaribilmente chiuso nella sua fede, il proprio rifiuto di Dio: nulla può giustificare quella sofferenza e nessuno ha il potere di perdonarla al suo artefice.

> E se le sofferenze dei bambini fossero destinate a completar quella somma di sofferenza, che era il prezzo necessario per l'acquisto della verità, in tal caso io dichiaro fin d'ora che tutta la verità non vale un tal prezzo (...). Troppo caro, in conclusione hanno valutato l'armonia: non è davvero per le tasche nostre pagar tanto d'ingresso. Quindi il mio biglietto d'ingresso mi affretto a restituirlo (Dostoevskij, 1981, I, 328).

«Camus était Ivan Karamazov», ha scritto Roger Grenier (1987, 137). Ed infatti la ribellione di Ivan Karamazov contro la sofferenza degli innocenti e le sue giustificazioni è un tema che Albert Camus riprende a più riprese, un motivo costante della sua opera che diventa centrale nella *Peste*. L'agonia e la morte di un bambino costituiscono un episodio cruciale del romanzo, il momento in cui un sacerdote, padre Paneloux, è costretto a misurarsi con l'assoluta assenza di giustificazione della morte di un innocente. Il religioso, che rimane sconvolto di fronte al dolore senza colpa, contrae poco dopo la malattia e muore vittima del suo impegno nella lotta contro la peste, un impegno reso ancora più radicale e spericolato dal desiderio di non sopravvivere al bambino, dall'incapacità di sopportare la contraddizione tra la fede nell'esistenza di un Dio giusto e onnipotente e i rantoli senza risposta di un bambino.

Il dottor Rieux, il contraltare laico di Paneloux, sa da sempre proprio come Camus che la «creazione è imperfetta», perché è attraversata dall'*arbitrario divino*, da eventi la cui crudeltà è così evidente da eliminare in radice l'illusione che l'uomo possa contare su qualcuno al di fuori e al di sopra di lui. L'uomo non può certo modificare la creazione ma può fare qualcosa di più di quanto fa Ivan Karamazov, qualcosa di più che restituire il biglietto per vagare senza luce e senza meta. Infatti la disperazione di fronte al silenzio e all'assenza di Dio e l'angoscia della rivolta metafisica aprono la strada ad un umanismo che troppo facilmente si rovescia in Terrore, che trasforma la ribellione in assassinio. Il concetto di rivolta di Camus è contiguo ma anche molto diverso dalla ribellione di Ivan: quest'ultima è disperata e senza rimedio perché vive murata dentro il trionfo dei no e una moltiplicazione dei no non conduce verso nessun sì. Lo stesso limite oscuro è avvertito da Paul Nizan che in *Aden Arabie* subito dopo aver ricordato con Alain che «Pensare è dire di no» sente il bisogno di precisare: «solo lo Spirito del Male nega eternamente. Verrà il momento in cui lo spirito non paventerà più le proprie adesioni: allora l'uomo arrossirà di essersi per tanto tempo limitato alla difensiva» (1994, 73).

La rivolta invece «dice insieme sì e no», «un no che poggia sovra un sì», in quanto è «il rifiuto di una parte dell'esistenza in nome di un'altra che viene esaltata» (UR, 272). Il sì della rivolta è nel recupero di ciò che unisce gli uomini e unendoli ne riduce la fragilità. La natura umana acquisisce qui una fisionomia precisa lontana da qualsiasi retorica umanistica. Nulla permette agli uomini di sottrarsi ad una condizione fragile e insicura ma è possibile per loro da un lato evitare di aggiungere le vittime dell'*arbitrario umano* a quelle dell'*arbitrario divino* (E, 380) e dall'altra sottrarre a quest'ultimo il maggior numero possibile di vittime innocenti. Il medico è il simbolo dell'«unica solidarietà umana indiscutibile, la solidarietà contro la morte» (PM, 59). Non si tratta di un'esaltazione della tecnica, della caduta nella superstizione che ogni limite sia provvisorio, manipolabile, superabile, della soggezione alla nuova divinità del progresso, ma del contrario: è proprio il confronto con la verità della peste, con la malattia e la morte che consente agli uomini di ritrovarsi fratelli, di formare una comunità. Il dottor Rieux non è ottimista e sa di essere destinato ad «un'inter-

minabile sconfitta» (P, 99) esattamente come Sisifo. Ma l'esperienza del proprio limite lungi dall'essere una sconfitta è l'antidoto privilegiato contro ogni ebbrezza di onnipotenza.

3. *La fraternità nella colpa*

La natura umana di cui parla Camus, quella natura in nome della quale è legittima la rivolta, possiede un altro livello di solidarietà, contiguo e connesso a quello che viene dal comune fronteggiare la morte. Nessun uomo è così innocente da pensare di poter giudicare gli altri, da poter disporre della loro vita e del loro destino: chi si proclama innocente chiede di poter diventare giudice degli altri, lavora a costruire una sovraordinazione, un potere. Albert Camus, il cui «cuore greco» (E, 380) si sente lontano dal lato profetico del Cristianesimo riconosce a quest'ultimo di essere depositario di una dolente saggezza:

> Insomma il Vangelo è realista, anche se si crede che sia impossibile metterlo in pratica. Sa che l'uomo non può essere puro. Ma può fare lo sforzo di conoscere la propria impurità, cioè di perdonare (...). I criminali sono sempre giudici. Possono condannare assolutamente solo quelli che sono assolutamente innocenti. Ecco perché Dio deve essere assolutamente innocente (T, II, 231-32).

Ma quel Dio che consente con grande leggerezza l'esercizio della macelleria del senso non può essere innocente. L'idea di *mediazione* che il Cristianesimo introduce spezzando la dura trascendenza del Dio ebraico appare a Camus come un'ammissione della colpevolezza di quel Dio. Alla colpa d'altra parte non può sottrarsi neanche il Cristo della *Caduta*, un Cristo tormentato dal ricordo di una strage di bambini causata dal suo ingresso nella storia.

Ma l'impossibilità dell'innocenza affermata da Camus è ben diversa da quella enunciata da Hegel: mentre la chiamata di correità di quest'ultimo appiattisce il giudizio sulla forza, quella di Camus conduce invece alla scoperta della fraternità degli uomini. Proprio nella pagina d'esordio delle *Riflessioni sulla pena di morte* lo stesso Camus racconta di un'esecuzione al quale il padre aveva assistito ad Algeri pochi anni prima della morte e della nascita di Albert. Si era trattato di un processo seguito con grande inte-

resse perché si riferiva ad un fatto di sangue che aveva molto colpito l'opinione pubblica, un pluriomicidio in cui erano stati uccisi anche dei bambini. Il responsabile (sulla cui colpevolezza non c'erano dubbi) era stato condannato alla decapitazione. Il padre di Camus si era alzato a notte fonda per assistere all'esecuzione, ma dopo esser tornato a casa sconvolto,

> si rifiutò di parlare, si stese un istante sul letto e d'improvviso incominciò a vomitare. Aveva visto in faccia la realtà che si celava sotto le formule solenni tese a mascherarla. Non pensava più ai bambini massacrati, non poteva più pensare che a quel corpo palpitante sull'asse dove l'avevano gettato per tagliargli il collo (PM, 11).

Del resto un'esperienza sostanzialmente simile capita allo stesso Camus quando, subito dopo la Liberazione, essendo andato ad assistere al processo ad un collaborazionista, fugge scoprendo di sentirsi vicino a lui pur essendo convinto della sua colpevolezza (C-G, 141).

La fraternità nella fragilità e nella colpa impedisce non solo ogni purezza, ma nega anche in radice il diritto all'omicidio che di solito ogni purezza e ogni innocenza si arrogano. Nessuno Stato può legittimamente sopprimere una vita perché l'espressione assassinio legittimo è una contraddizione in termini: una società che autorizza la pena capitale pensa di tutelarsi più efficacemente ma in realtà sta distruggendo se stessa perché ha iniziato a colpire il fondamento di ogni società: la *solidarietà contro la morte*.

Ma il pensiero di una comune colpevolezza non è un pensiero che assolve, un'omertà tra complici o la premessa della confusione tra vittime e carnefici. Esso custodisce dentro di sé la consapevolezza che la giustizia contiene in sé un'incompletezza ed una dimensione che solo la tragedia greca è riuscita a restituire compiutamente. I *giusti* non sono né coloro che si astengono dall'agire né quelli che pensano di poter agire esenti da colpe: giusto è Kaliayev che quando assassina il tiranno non si assolve ma è pronto a pagare le conseguenze del proprio gesto che pure non rinnega; «per lui – sottolinea Camus – l'assassinio coincide con il suicidio» (T, II, 171). Il giusto è colui che sa l'imperfezione della giustizia, e che è capace di sopportare i costi necessari per limitare quell'imperfezione.

Ma la natura su cui è possibile fondare la resistenza non è caratterizzata soltanto dalla finitezza e dalla fraternità nella colpa, non ruota tutta afflitta intorno a questo senso di incompletezza. La natura umana è parte di una natura più grande, è stretta da una solidarietà con la terra che la ospita, è riconoscimento di una madre comune e silenziosa. Questo rapporto originario e profondo con la terra lo si può ritrovare solo recuperando il cuore greco della nostra civiltà, quell'«amore classico per il cosmo» che è stato infranto dalla tradizione ebraico-cristiana.

Quest'ultima infatti drammatizza l'opposizione tra uomo e mondo e tra uomo e natura. Il deserto è il suo luogo privilegiato e l'attesa è la dimensione autentica della fede: solo laddove la vita è durissima se non impossibile, dove il presente non esiste e si attende, come accadeva ai primi cristiani, la fine dei tempi, lì soltanto può decollare lo spirito. La natura deve essere dominata perché tira sempre nella direzione opposta a quella che lo spirito deve imboccare per essere più vicino a Dio. Ma il Cristianesimo per Camus non rimane (lo abbiamo già ricordato) interamente chiuso all'interno della «coscienza infelice» dell'ebraismo: esso

> per diffondersi nel mondo mediterraneo (...) è stato costretto ad ellenizzarsi e con questo la sua dottrina si è smussata (...) Per la sua idea di mediazione, il cristianesimo è greco. Per il concetto di storicità è giudaico, e lo si ritroverà nell'ideologia tedesca (UR, 209).

Già nel 1937, in una mirabile conferenza alla Casa della cultura di Algeri, Camus aveva legato il successo del cristianesimo all'ellenizzazione e all'addolcimento di un originario nucleo giudaico «duro, esclusivo, ammirevole» (E, 1323). Il Mediterraneo, introducendo l'idea di mediazione e un rapporto meno esacerbato e duro con la natura, permetterà al cristianesimo di produrre frutti ammirevoli come la fioritura albigese e san Francesco (si pensi tra l'altro al *Cantico delle creature*). Ma si tratterà di frutti splendidi quanto provvisori perché «con l'Inquisizione e la distruzione dell'eresia catara, la Chiesa si separa nuovamente dal mondo e dalla bellezza, e restituisce alla storia il suo primato sulla natura» (UR, 209).

Il luogo nel quale è (ed è stato) possibile dire nel modo più puro un sì al mondo è il Mediterraneo. È qui che si conserva il segreto della Misura, di quell'accordo tra uomo e natura che si raccoglie nei miti e negli dèi greci, nell'architettura della tragedia classica. Il pensiero non è indipendente dal mondo in cui nasce, dalla luce e dalle ombre che trova e il pensiero meridiano è quello che ha conosciuto il sole che si interseca al mare, l'amore per la bellezza, la forza e la sofferenza degli eroi, il loro essere insieme sfida al cosmo e parte di esso. In contrasto con quel sì, con quella tradizione di accordo solare, sta il pensiero settentrionale, spinto dalle sue tenebre verso un insanabile desiderio di rivalsa. Il protagonismo dello spirito, il suo autonomizzarsi e contrapporsi alla natura è un processo che nasce dalle drammatiche necessità di un mondo in cui l'ambiente si presenta subito come ostile. Non per caso il rapporto di opposizione tra spirito e natura è nato tra l'arsura e i miraggi del deserto; non per caso esso rinasce a nord dove la natura ritorna ostile. L'ingresso nella storia dei popoli nordici «che non hanno una tradizione di accordo con il mondo» (UR, 210) reca in sé questa dismisura.

Per la verità Hegel in un famoso brano delle *Lezioni sulla filosofia della storia* ha fatto un grande riconoscimento al Mediterraneo, «punto centrale» e «asse» «della storia del mondo», «ombelico della terra», dove si trova la Grecia «il punto più luminoso della storia». Il Mediterraneo non essendo un oceano «che conduce verso l'incerto, verso ciò con cui l'uomo non ha che un rapporto negativo (...) addirittura invita l'uomo ad entrare in relazione con esso». Esso è indubitabilmente il centro della storia del mondo, almeno del Vecchio Mondo, «il suo animatore, la sua condizione di vita» (1981, 236).

Ma questo centro straordinario è destinato ad essere superato dal corso della storia che è proiettato verso Occidente, quell'Occidente che si chiama Europa. Il Mediterraneo, pur avendo lasciato nelle due parole Oriente e Occidente l'impronta del proprio etnocentrismo, non può arrestare la storia del mondo che «va da Oriente a Occidente», e lo condanna ad essere semplice preludio del tramonto. Al Mediterraneo è spettato soltanto il compito di portare lo spirito ad una prima ed imperfetta consapevolezza di sé sottraendolo a quell'identificazione con la natura che lo caratterizza quando ancora è l'Oriente a dominare. Senza alcuna

incertezza Hegel sentenzia: «L'Europa è infatti assolutamente la fine della storia del mondo, così come l'Asia ne è il principio» (1981, 273). E la storia del mondo altro non è che «il processo educativo per cui dalla sfrenatezza della volontà naturale si giunge all'universale e alla libertà soggettiva». Tutta la storia deve salire a settentrione verso l'occidente per sfociare infine nell'altissima densità spirituale concentrata nella potenza etica dello Stato.

Sembra quasi di sentire Camus: eccola qui la dismisura! lo Spirito come assoluto protagonista della storia, ecco qui un mondo che si vergogna e si vendica della natura! «Tutto lo sforzo del pensiero tedesco è consistito nel sostituire al concetto di natura umana quello di situazione umana, e di conseguenza la storia a Dio e la tragedia moderna all'antico equilibrio (...). Ma io, come i greci, credo nella natura» (T, II, 150).

Il pensiero di Camus va nella direzione opposta: il *Midi* si ribella all'*Abend-land*, a quella concezione che pretende che tutto culmini in quella terra della sera che è l'Occidente. Quell'Occidente è in verità l'intreccio e la fusione tra il freddo del nord e l'oceano dell'ovest che allenano e inaspriscono lo spirito preparandolo alle grandi imprese della dismisura. L'intervallo di mare e terra che caratterizza il Mediterraneo, quell'equilibrio per cui non scompare mai il ricordo dell'origine comune e che costituisce il fondamento della *Misura* qui viene meno, è superato dall'*hybris* dello spirito. Viene meno così quel contrappeso che avrebbe giovato allo spirito rivoluzionario evitandogli la deriva nichilista:

> Questo contrappeso, questo spirito che misura la vita, è il medesimo che anima la lunga tradizione di quello che si può chiamare *pensiero solare*, nel quale, dai Greci in poi, la natura è sempre stata *equilibrata* al divenire. La storia della prima Internazionale, in cui il socialismo tedesco lotta senza posa contro il pensiero libertario dei Francesi e degli Spagnoli, degli Italiani, è la storia delle lotte tra *ideologia tedesca* e *spirito mediterraneo* (UR, 326 – corsivi nostri).

Il conflitto tra misura e dismisura che anima la storia d'Europa è incardinato intorno a precise polarità: «Comune contro stato, società concreta contro società assolutista, libertà riflessiva contro tirannia razionale, l'individualismo altruista (...) contro la colonizzazione delle masse». In questo secolo il conflitto fonda-

mentale più che tra ideologie storicistiche e politica cristiana (tra loro in un certo senso complici) è quello

> tra i sogni tedeschi e la tradizione mediterranea, le violenze dell'eterna adolescenza e la forza virile, la nostalgia esasperata dalla conoscenza e dai libri, e il coraggio temprato e chiarito nel corso della vita; la storia infine e la natura (UR, 326).

Per quanto la storia sembri volgere contro quella tradizione di equilibrio e di misura, il Mediterraneo appare dotato della capacità di resistere, di conservare il segreto di una natura umana «dove l'intelligenza è sorella della luce cruda» (UR, 327). Esso porta con sé un primato della bellezza che l'Occidente, rinchiuso sin dal proprio nome nella nostalgia, nel dolore che nasce dalla distanza, non sembra più saper riconoscere. Non si tratta di una contrapposizione tra il Mediterraneo e l'Europa, perché «l'Europa non è mai stata altrimenti che in questa lotta tra meriggio e mezzanotte», ma di una lotta per affermare all'interno dell'Europa stessa i diritti del giorno.

La fatalità della successione dell'Occidente al Mediterraneo, quel sereno superamento verso la maturità che Hegel sembra consegnarci nell'architettura della sua opera è solo un'abile metafora attraverso la quale la dismisura riesce a presentare come inevitabile (esattamente quanto il corso del giorno) la propria supremazia. Ma non c'è nulla di inevitabile in questa dinamica e contrapporre ad essa la forza e l'attualità del pensiero meridiano non significa inseguire un mito letterario, ma offrire una risposta ai problemi del futuro. «Beninteso, non si tratta di disprezzare nulla, né di esaltare una civiltà contro un'altra, ma semplicemente di dire che esiste *un pensiero cui il mondo di oggi non potrà più a lungo rinunziare*» (UR, 328 – corsivo nostro).

5. *La Misura: diritto e rovescio*

L'idea di un pensiero meridiano è uno dei punti nei quali Camus senza dubbio è profondamente debitore di Nietzsche (riferimento costante, più volte citato nei *Taccuini*). Ed è difficile che Camus non si sia imbattuto nel fascino e nella profondità del pensiero del *grande meriggio*, nella riscoperta del sud come cura «dall'orribile

chiaroscuro nordico, dallo spettrale guazzabuglio di concetti e povertà di sangue dove il sole è assente». Chi ama il sud può invece trovare in esso

> come una grande scuola di risanamento, rispetto a quel che v'è di più spirituale e di più sensuale, come un'incontenibile pienezza e trasfigurazione solare, dilatantesi sopra un'esistenza sovrana e colma di fede in se stessa (Nietzsche 1990, 255, 170-1).

Ma su questo punto particolare, sulla necessità di un pensiero meridiano un ruolo sicuramente più diretto e concreto è stato quello esercitato da Jean Grenier. Grenier, professore di filosofia nel liceo di Algeri a partire dall'ottobre del 1930 e maestro mai rinnegato di Camus, arriva in Algeria dopo una giovinezza passata a Saint-Brieuc, in Bretagna e lì inizia a scrivere quelli che diventeranno i suoi testi più famosi (*Inspirations méditerranéennes*, *Les Îles*, *Voir Naples*, ecc.) in cui illustra il suo amore per la vita mediterranea. È quindi anch'egli, come Nietzsche, un «uomo del sud, non per nascita, sibbene per *fede*» (Nietzsche 1990, 255, 171). E questa fede incontra il giovane Camus che ricorderà il suo incontro e il suo debito con *Les Îles* nella Prefazione alla ristampa del 1959 («Avevo vent'anni quando ad Algeri ho letto questo libro per la prima volta» – Grenier 1959, 9). Mentre il Gide delle *Nourritures terrestres*, che cantava la felicità che viene da una terra fortunata non possedeva nessuna capacità di rivelazione per dei giovani che vivevano già nel sole «tra i colori, le onde, il buon odore della terra» («della felicità noi facevamo professione, con insolenza»), Jean Grenier era stato capace di rompere e arricchire quella «felice barbarie»:

> Avevamo bisogno di maestri più sottili e che un uomo, per esempio, nato su altre rive, innamorato anche lui della luce e dello splendore dei corpi, venisse a dirci che queste apparenze erano belle, ma dovevano perire e che era allora necessario amarle disperatamente (1959, 10).

Questo inizio del disincanto permette di affiancare (non di sostituire) al sì spontaneo, a un'adesione immediata alla bellezza, il sentimento della sua fugacità. E forse c'è da chiedersi se questo

sentimento così acuto della fugacità della vita non fosse già piombato sul giovane Camus quando la scoperta della malattia lo aveva scaraventato da un giorno all'altro dai campi di calcio al letto di un ospedale del quartiere povero. Questa scoperta dura del confine oscuro della vita all'interno del proprio corpo forse ancor prima che dalle letture e dagli incontri intellettuali arrivò dalla solitudine di un adolescente costretto ad abbandonare i suoi sogni nel giro di pochi giorni, con una maturità arrivata prima del tempo e che non tollerava obiezioni.

Solo dall'incontrarsi con la morte il sì ricava dunque la propria perfezione: solo allorché si scopre anche sulla propria pelle la destinazione universale alla morte, allorché al *diritto* si accompagna il *rovescio*, il sì è diventato cultura, ha perso la semplice e barbara incondizionatezza dell'inizio. La morte e la fine non vengono hegelianamente superate in una coscienza superiore, ma rimangono come una spina che aggiunge ad un amore fino allora semplice lo struggimento della disperazione. Si tratta semplicemente di due facce che già i Greci avevano illuminato:

> Che cosa è più complesso della nascita di una riflessione? La buona riflessione è almeno sempre doppia. La Grecia ce lo insegna, la Grecia a cui è necessario ritornare. La Grecia è l'ombra e la luce. In quanto uomini del Sud noi sappiamo bene che il sole ha una faccia nera, non è vero? (E, 1343).

La faccia nera del sole, l'ombra e la luce: quando Camus, dopo venti anni, tornerà con una Prefazione a presentare la raccolta dei suoi scritti giovanili con il titolo *Il rovescio e il diritto,* individuerà proprio nell'intreccio di amore e disperazione il nucleo costante di verità di quelle composizioni:

> «Non c'è amore del vivere senza disperazione di vivere», ho scritto, non senza enfasi, in queste pagine. Allora non sapevo fino a che punto fossi nel vero (RD, 14).

Diritto e rovescio e quindi la scoperta del limite come una ricchezza, come un'esperienza che rende insieme la vita più vera e più disperata. Il deserto di cui Camus parla non è il luogo ebraico-cristiano dei digiuni e delle tentazioni e della perfezione spiri-

tuale, ma quello in cui noi acquistiamo coscienza che il sì al mondo significa sì anche ai confini della nostra vita. Nel deserto «memoria coagulata del mondo» la vita non è visibile che per i suoi ricordi, per le sue «impronte fossili» (E, 1835). I silenzi del deserto custodiscono antiche rovine, come a Djemila, quasi per ricordare che «il mondo finisce sempre per vincere la storia» (RD, 74).

Il pensiero del deserto Camus lo scopre al culmine di una visita all'Italia, quasi come una reazione alle seduzioni della bellezza. A coloro che gli dicono «l'Italia, il Mediterraneo, terre antiche in cui tutto è a misura d'uomo», Camus è tentato subito di replicare: «La misura dell'uomo? Silenzio e pietre morte. Tutto il resto appartiene alla storia» (RD, 94). Questo perché anche «l'Italia, come altri luoghi privilegiati, mi offre lo spettacolo di una bellezza in cui gli uomini muoiono ugualmente». La bellezza e la morte si rincorrono e si richiamano. Camus ritrova questo accordo in Melville capace di mescolare «la Bibbia e il mare, la musica dei flutti e delle sfere e una grandezza atlantica» (TRN, 1910). La scena dell'esecuzione di Billy Budd nella quale al levar del giorno il corpo perfetto del gabbiere penzola al di sopra dell'equipaggio muto, in cui la natura splendida e impassibile riassorbe la tragedia nel suo grande scenario, sembra illustrare in modo impeccabile quella che per Camus è la condizione umana. Ma si può anche ricordare il Mersault della *Morte felice* che chiude gli occhi dopo aver aspirato con tutti i sensi la bellezza del mare, del sole e degli odori delle piante (MF, 125-36). È negli strappi più feroci che la bellezza si mostra nella sua forza folgorante.

La misura quindi non è una saggezza, un equilibrio, ma qualcosa di profondamente conficcato nella passione e nella contraddizione:

> Misura. La considerano la risoluzione della contraddizione. Ma non può essere altro che l'affermazione della contraddizione stessa e la decisione di aggrapparsi ad essa e di sopravviverle (T, III, 28).

La contraddizione inerisce a quell'intreccio di sì e di no che sta alla base della rivolta: «La misura non è il contrario della rivolta. La rivolta è essa stessa misura (...). L'origine di questo valore ci garantisce che esso non può non essere intimamente lacerato. (...) È costante conflitto, perpetuamente suscitato e signoreggiato

dall'intelligenza». E la spinta di questo conflitto, la sua garanzia di autenticità sta ancora in un'espressione che deve tornare continuamente in mente:

> Non si costruisce nulla di decisivo se non su un 'malgrado tutto' (T, II, 56).

È questo *malgrado tutto* che custodisce l'ossimoro della contraddizione, la cerniera su cui si scaricano due spinte divaricanti; da un lato la consapevolezza della nostra caducità, la coscienza che «Noi siamo del mondo che non dura», che è nostro «tutto ciò che non dura» e soltanto quello (T, II, 65); dall'altro la nostra passione che non si fa ricattare dal pensiero della fine: allora la rivolta non è nient'altro che «il *relativo con passione*. Esempio: dilaniato tra il mondo che non basta e Dio che gli manca, lo spirito assurdo sceglie con passione il mondo. *Idem*: diviso tra il relativo e l'assoluto, si tuffa *con ardore nel relativo*» (T, II, 54).

Questa passione lungi dall'essere mortificata dal sentimento di caducità nasce proprio da esso, inserisce tutta la vita in quel «malgrado tutto» e per questo la rende straordinaria. Confrontandosi con Kafka, Camus vede, in contraddizione con la sofferenza e la condanna degli eroi kafkiani, il culmine dell'assurdo e del tragico nella descrizione della vita di un uomo felice:

> Quanto più la vita è esaltante, tanto più assurda è l'idea di perderla (MS, 135).

La misura guarda l'assurdo dall'altro lato, legge l'ossimoro nel senso inverso. Di fronte al rimbalzo nella coscienza del sentimento della fragilità di tutto la passione non solo sopravvive, ma si accende. È proprio questo male che avvertiamo nell'anima che ci permette di restituire «ad ogni essere, ad ogni oggetto, il suo valore di miracolo» (RD, 51).

6. *La povertà e il sud*

Più di una volta ritornando sulla propria infanzia e sulla propria giovinezza Albert Camus ha tenuto a sottolineare che esse erano state felici nonostante la povertà:

Io sono nato povero sotto un cielo felice, in una natura con la quale si sente un accordo, non un'ostilità. Io dunque non ho iniziato con la lacerazione, ma con la pienezza (E, 380).

In quell'infanzia vissuta tra le voci del quartiere povero di Algeri lo scrittore maturo e ormai celebre confessa di aver sempre continuato ad attingere le proprie risorse essenziali. La povertà per le vie di Algeri infatti non era sola, ma sempre accompagnata dalla luce, dalla sua capillare pervasività. Un'esistenza a metà strada tra la miseria e il sole, nella quale sono le radici della rivolta e della misura: «La miseria mi impedì di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto. Cambiare la vita, sì, ma non il mondo di cui facevo la mia divinità» (RD, 8).

Questa presenza del sole e della luce ha regalato a Camus la «felice immunità» dal risentimento e dall'invidia, la bellezza generosa della natura lo ha per sempre liberato dalle patologie della mimesi. Laddove i beni più importanti riescono ancora ad essere beni pubblici, accessibili a tutti, lì è possibile controllare l'invidia:

il bel caldo che regnava sulla mia infanzia mi ha privato di ogni risentimento. Vivevo in strettezze, ma anche in una specie di godimento. Mi sentivo forze infinite: si trattava soltanto di trovar loro un punto di applicazione. La povertà non ostacolava queste forze: mare e sole in Africa non costano niente. L'ostacolo stava piuttosto nei pregiudizi o nella stupidità (RD, 8-9).

Se un ragazzo ha conosciuto una ricchezza per godere della quale non era necessario avere del danaro, se la bellezza lo ha aspettato all'angolo di ogni strada senza chiedere mercede, allora egli è libero per sempre dall'universo claustrofobico dell'accumulazione delle ricchezze private:

Molto tempo fa, sono vissuto soddisfatto dei beni di questo mondo: dormivamo senza tetto, su una spiaggia, mi nutrivo di frutta e passavo la metà delle mie giornate in un'acqua deserta. Ho imparato in quel tempo una verità che mi ha sempre spinto ad accogliere con ironia, impazienza e talvolta con furia i segni della comodità o della sistemazione (RD, 10).

Camus sa bene di essere un privilegiato e che la sua superiorità rispetto al possesso potrebbe sembrare un facile accessorio del benessere e del successo, un insulto a chi la povertà la esperisce concretamente e non trascolorata dalla doppia distanza dell'agiatezza e del ricordo. Ma si può chiudere così il discorso? Si può liquidare quella riflessione sulla povertà assegnandola alla schiera dei pensieri comodi, che non vale la pena di prendere sul serio, un lusso consentito agli scrittori? E non conviene piuttosto cercare di seguire il filo del discorso di Camus, tentando di esplorare se esso non contenga invece qualche utile riflessione per l'oggi?

Il sud di Camus si è profondamente trasformato e sembra aver totalmente rimosso come una vergogna quella povertà. Sembra quasi che da essa stia ancora fuggendo per inserirsi, costi quel che costi, nel circuito delle merci, in cui la ricchezza conosce solo la forma privata, quella forma che la fa accessibile solo a chi possiede danaro. Forse la «povertà felice» è solo un idillio oppure qualcosa che è stato possibile esperire soltanto in quelle zone privilegiate del sud in cui la terra incontra il mare, ma sicuramente si può dire che, da un certo punto di vista, nonostante lo straordinario aumento del reddito, oggi il sud è più povero. Senza alcun dubbio una volta esso era attraversato da ingiustizie terribili, da prevaricazioni che travestivano di naturalità e sacralità la loro sfrontatezza; di esse, della miseria imposta agli uomini (o alle donne) da altri uomini non è possibile aver nostalgia. Molte ingiustizie, esclusioni e povertà però oggi non sono scomparse ma si sono solo trasformate; la fuga affannosa da quella miseria fa perdere anche «quella libertà che sparisce non appena comincia l'eccesso di beni».

Nessun pauperismo, ma la consapevolezza che la nuova forma della libertà richiede quantità crescenti di danaro e che il sole e il mare una volta aperti a tutti adesso si danno, come prostitute, solo a quelli che sono in grado di pagare. Vendendo il mare e il sole a piccoli lotti è aumentato il danaro, ma è svanita quella libertà, quella madre comune che ne era all'origine, quel felice vagabondare in luoghi illuminati da una luce di tutti che sta nei ricordi delle infanzie meridionali. Più danaro, più recinti, più rabbia per le nuove esclusioni: il sud si è venduto ma ha perso se stesso. E si affaccia il problema: di fronte ad un discorso che parla di «povertà felice» esso saprà soltanto ridere di compatimento oppure vorrà

sostare un attimo per riflettere? Il sud può fare qualcosa di diverso dall'inseguire oppure ha imboccato una strada senza ritorno con le tasche piene (spesso di danaro sporco) e senza un'anima? E se il sud non vuole essere la copia sbagliata del nord, esiste una via diversa da quella dell'orgoglio? una via che demercificando almeno in parte il sole e il mare li faccia ritornare beni pubblici, centro dell'identità meridionale, che tolga al sud il segno meno di tutte le statistiche perché smette di paragonarlo con l'altro da sé?

Esiste quindi nel costante riferimento di Camus alla povertà felice qualcosa di più che una nostalgia, che l'indulgenza assolutoria dell'uomo arrivato alla fama e al successo. Per evitare di fare del sud un nord sbagliato non si deve essere capaci di tematizzare un'idea di ricchezza diversa da quella contenuta nell'assalto di massa al bottino privato? Uno degli aspetti più drammatici della dismisura prodotta dalla egemonia della cultura settentrionale è nell'impossibilità di generalizzarla a livello planetario. Ma allora che cosa c'è di più attuale di un pensiero capace di immaginare una forma diversa della ricchezza, di dare autonomia teorica al sud? che cosa più di esso può allontanare il mondo dal miraggio suicida di un'infinita e impossibile replicazione del nord?

Nel giugno del 1949, presentando con partecipazione e consenso l'*Enracinement* di Simone Weil («uno dei libri più lucidi, più elevati, più belli che siano stati scritti da molto tempo sulla nostra civiltà»), Camus ne individua la chiave e il segreto nella proposta di un *ritorno alla tradizione*:

> Non la tradizione come la si intende in certi circoli politici o nei nostri nostalgici manuali di storia, ma quella che consiste nel pensare giusto, nel veder giusto (E, 1700).

Il sud ha rinnegato la propria tradizione e la ha assunta come una colpa salvo poi a reincontrarla sformata e prostituita di fronte all'immane raccolta di merci. Esso oggi si specchia in queste maschere scoprendosi solo come vizio, ma prima o poi dovrà ritrovare il profilo alto e austero di sé, dovrà cercare un radicamento *nuovo ma non esterno* alla propria storia. E qui tradizione non vuol dire restaurazione, sogno nostalgico di gerarchie indiscutibili e quindi doppiamente oscene, ma democrazia della misura, libertà che si tiene per mano con la dignità. È per preparare

quel momento, per evitare che esso arrivi solo dopo costi altissimi che è necessario parlare sin da oggi del pensiero meridiano. La rivolta libertaria di Camus non è comprensibile senza questa fedeltà del futuro alle radici.

7. *Lo stile e l'onore*

Nel novembre del 1953 Camus scrive su un foglietto le dieci parole per lui più importanti: «le monde, la douleur, la terre, la mère, les hommes, le désert, l'honneur, la misère, l'été, la mer» (Brisville, 1959, 223). Nel corso della nostra ricostruzione le abbiamo incontrate quasi tutte tranne l'onore, che invece merita una particolare attenzione.

Ricordando la freddezza con cui l'allievo già allora malato di tubercolosi aveva accolto la sua visita a casa, Jean Grenier dice di avere a lungo portato dentro di sé il ricordo di quel rifiuto: «per delle ragioni che io non ero allora in grado di capire, l'uomo con cui avevo a che fare rifiutava la mano che gli era tesa: io lo vedevo con l'immaginazione mettere la mano dietro la schiena; e questa immagine è rimasta a lungo dentro di me» (1968, 11).

Il tempo avrebbe fatto capire a Grenier che in quel rifiuto c'era già tutto Camus, il suo orgoglio, la sua fierezza, il suo alto senso di sé, «il desiderio di grandezza, la nostalgia della nobiltà». Perché questo è il punto che è più importante ribadire in un tempo di riscoperte abbreviate di Camus: la rivolta non è solo aspirazione alla libertà, liberazione dai vincoli, ma insieme il desiderio di una fedeltà più alta.

Il primo aspetto decisivo di questa fedeltà stava nella capacità di ammirare di Camus. Questa capacità di ammirare, che finiva per imbarazzare il suo stesso professore («io mi sentivo turbato per l'ammirazione che mi testimoniava» – 1968, 31) Camus l'ha conservata fino agli ultimi anni quando gli accadeva ripetutamente di confessare, anche di fronte alle lusinghe dei mille intervistatori del premio Nobel, la propria soggezione ed umiltà «davanti alle vite più povere o alle grandi avventure dello spirito». Solo la grandezza della sofferenza e quella dello spirito meritano rispetto, non quella zona grigia che si stende tra di loro, «una società che fa ridere».

Ma questa ammirazione non è la semplice mimesi di un vecchio modello pedagogico. «Mi interessano le anime grandi – e solo loro. Ma io non sono un'anima grande» (T, II, 229). Camus qui non si schernisce: la sua forza sta proprio nella distanza che avverte dentro di sé rispetto ai grandi esempi. Pochi come lui sono stati capaci di osservare questa distanza, questo essere impari e insieme questo voler colmare lo scarto, questa necessità di non rimanere risucchiati dal sottosuolo in cui viviamo. Quell'ammirazione è rispettabile proprio perché essa arriva da un viaggio in cui ci si imbatte in personaggi come Mersault e Meursault (i protagonisti de *La morte felice* e de *Lo straniero*); essa non nasce dall'adagiarsi conformistico, ma da una dissociazione dall'ordine morale esistente, da un rifiuto in cui tutto sembra smarrirsi tranne forse una tenerezza sensuale di fronte alla natura. Che cosa è *La caduta* se non l'esercizio del sospetto rivolto contro se stesso, contro la facile nobiltà e le grandi battaglie a costo-zero dell'intellettuale, contro gli usi privati e inconfessabili del successo? È da questo intreccio contraddittorio che nasce l'originalità di Camus: l'uomo del sottosuolo guarda in alto, conosce tutte le sue debolezze, ma si confronta implacabilmente con ciò che sarebbe necessario fare. L'ammirazione ha conosciuto il sospetto e la critica, ma non ne è rimasta avvelenata.

Camus ha sempre nutrito un'ammirazione per le personalità radicali, che hanno testimoniato le proprie idee non tenendosi al riparo ma mettendosi in gioco fino in fondo (da Nietzsche a Simone Weil). Egli era, e certamente si può credere a Grenier, di quelle persone che «traducono in atti le loro idee» e non di quelle che «professano credenze che non hanno alcuna conseguenza sulla loro vita» (1968, 133). L'unica superiorità che Camus volentieri riconosceva al Cristianesimo era del resto quella, decisiva, della forza dell'esempio, della ricerca in Cristo e nei santi di uno «stile di vita» (T, II, 26). Nei *Taccuini* viene riportato con ammirazione il modo in cui Nietzsche aveva troncato vittoriosamente una discussione con i coetanei scettici sulla veridicità del sacrificio di Muzio Scevola:

senza dire una parola prende nella stufa un pezzo di carbone ardente e lo mostra agli amici. Ne porterà la cicatrice per tutta la vita (T, III, 218).

L'onore contrappone all'omertà che si traveste da scetticismo la semplicità esemplare della grandezza. E sull'onore Camus torna a più riprese rivendicandone il valore in polemica con un mondo che pensa di poterlo consegnare nei musei come una vecchia e ridicola parola uscita fuori corso. In un'intervista rilasciata nel 1957 a *Demain* egli esprime in forma compiuta un pensiero ricorrente:

Nelle lotte del secolo io mi sono sempre sentito solidale con gli ostinati, con quelli, in particolare, che non hanno mai pouto disperare di un certo onore. Io ho condiviso e condivido molte delle follie contemporanee. Ma non ho mai potuto decidermi a sputare, come invece molti hanno fatto, sulla parola onore. Senza dubbio perché io ero e sono consapevole delle mie debolezze di uomo e delle mie ingiustizie, perché io sapevo e so che l'onore è come la pietà, questa virtù irragionevole che viene a fare le veci della giustizia e della ragione divenute impotenti. Colui che il suo sangue, le sue follie, il suo cuore malfermo liberano alle debolezze più comuni, è bene che si aiuti con qualcosa per arrivare a stimarsi e dunque a stimare gli altri. È perché io detesto una certa virtù contenta di se stessa, detesto l'orrenda morale del mondo e la detesto perché conduce, esattamente come il cinismo assoluto, a disperare degli uomini e a impedir loro di farsi carico della loro vita con il suo peso di errori e di grandezza (E, 1899-900).

L'onore e il senso dell'onore allenano a guardare in su, a vincolarsi, a chiedere a se stessi di dare il meglio di sé. Questa indispensabilità dell'onore nella società contemporanea viene ribadita nella Prefazione alla ristampa de *Il rovescio e il diritto*:

Se almeno si potesse vivere secondo l'onore, questa virtù degli ingiusti! Ma il nostro mondo considera oscena quella parola: aristocratico fa parte delle ingiurie letterarie e filosofiche. Io non sono aristocratico: la mia risposta sta in questo libro: qui sono i miei maestri, il mio linguaggio; ecco per mezzo loro quel che mi unisce a tutti. Eppure sì, ho bisogno di onore, perché non sono tanto grande da farne a meno! (RD, 15).

E sulla bocca di Diego, il protagonista dello *Stato d'assedio* che si sacrifica per salvare la città dalla peste, la parola più ricorrente (TT, 180, 191, 241, 227, 244) è sempre quella: l'onore. Se Diego

rappresenta la convinzione di Camus che è necessario «vivere ciò che si ha di onorevole, e soltanto questo» (T, II, 107), in questo vivere può entrare anche il morire. Il massimo dell'onore è nel rovesciamento del rapporto con la morte, nella scoperta che essa può dare una forma e una firma alla vita:

La morte dà una forma all'amore, come la dà alla vita – trasformandolo in destino (...). Che cosa sarebbe il mondo senza la morte, un seguito di forme che svaniscono e rinascono, una fuga angosciata, un mondo che non può essere compiuto. Ma per fortuna ecco lei, la stabile (T, II, 78).

L'onore, in un mondo in cui non possiamo sperare in nessuna salvezza futura (celeste o mondana) rappresenta il sentimento di appartenenza alla comunità degli uomini, il riconoscere valore ad un'idea alta di essi, quella forza tutta terrena che conferisce la «sicurezza del valore esemplare di ciò che si sente e di ciò che si è – la sicurezza della propria insostituibilità e del non essere vili» (T, II, 80). A questa forza si può arrivare dalle strade più diverse, per disperazione, per un senso elementare di solidarietà umana, per rispondere a qualche domanda che si porta conficcata dentro. Le discussioni tra i protagonisti della *Peste* nascono dall'incontro tra uomini molto diversi, ma unificati dall'aver scelto di lottare in prima linea contro l'epidemia. Essi però si incontrano non per separarsi da tutti gli altri, ma nelle formazioni sanitarie, nell'esercizio concreto della solidarietà, laddove ci si batte «per l'onore dell'uomo».

8. *Aristocrazia e libertà*

Non tutti gli uomini sono capaci di assumersi tali rischi e ogni ammirazione presuppone un'aristocrazia. Nonostante Camus ricordi in più occasioni di non essere aristocratico (non era nato povero anche se felice?) nei *Taccuini* la convinzione che *oggi* sia necessaria un'aristocrazia è ricorrente e non fa che esplicitare un tema costante: non si può lasciare la libertà chiusa in se stessa. Senza il sentimento dell'onore la libertà va infatti alla deriva perché rischia di rovesciarsi nel suo opposto, si tratti dell'opportunismo prono ad ogni potere oppure di un rifiuto distruttivo e suicida. L'onore quindi non solo completa la libertà ma la custodisce, è

l'alimento mitico di ogni rivolta. Ecco perché Camus mette sempre insieme libertà ed onore: «Senza libertà vera e senza un certo onore io non posso vivere» (E, 1906).

L'ammirazione per «individui più grandi e più veri di altri» (T, III, 24) non nasconde la nostalgia di una società gerarchica, ma mira a dare alla critica il coraggio e il radicamento che le sono necessari. Senza la vitalità della contraddizione tra il desiderio di ritrovarsi «con il più grande numero possibile di uomini» e il fascino dell'esempio delle grandi figure la libertà rischia di rovesciarsi in un cieco assemblaggio di tante volontà di potenza senza altro criterio all'infuori del proprio illimitato accrescimento. La grandezza non è un dono o uno status ascrittivo, ma una tensione, una ricerca, un attrito, «è cercare di essere grandi» (T, II, 245).

Si incontra qui il lato ispanico-castigliano di Camus, quel lato che Grenier aveva riconosciuto sin dalla visita allo studente malato, quel lato che porta ad incrociare il percorso di Camus con quello di Ortega y Gasset («forse, dopo Nietzsche, il più grande degli scrittori europei» – E, 1901-2). La riflessione di Ortega e di Unamuno sulla necessità di un'aristocrazia e sul significato del donchisciottismo nell'epoca della «ribellione delle masse» ispirano a Camus nel 1955 un breve ma illuminante intervento su una rivista anarchica (*Le Monde libertaire*) in cui viene indicato ciò che l'Europa potrebbe imparare dalla Spagna. Il «genio paradossale» di quest'ultima è personificato dal re Alfonso VI (che dopo aver scoperto di aver battuto gli Arabi a Toledo grazie ad un inganno, riconsegnò a questi ultimi la moschea per poi riconquistarla con le armi) e da Miguel de Unamuno che, rivendicando come un onore l'improduttività della cultura spagnola nell'epoca del pensiero tecnico-scientifico, sceglie l'inattualità come destino. Di questo *genio paradossale* il *Don Chisciotte* è il documento più alto, «il vangelo della Spagna», il messaggio che quest'ultima manda ancora oggi ad «un'Europa intossicata dal suo razionalismo» (ED, 22).

La capacità di non seguire la corrente del fiume, di restare in piedi laddove ragionevolmente tutti si accomodano nelle poltrone del presente, l'inattualità non come vezzo ma come attrito che accompagna un'altra forma del cervello e del cuore sono temi che avvicinano Camus anche ad un'altra austera dignità meridionale, quella di Ignazio Silone. Tarrou nella *Peste* è tormentato dal pro-

blema «se si può essere un santo senza Dio» (P, 197). Pietro Spina e Severina (nella quale non è difficile riconoscere Simone Weil) sono dominati dallo stesso problema: «non abbandonare mai la ricerca della verità, neanche in mezzo alla notte oscura»; «creare nuove forme di eroismo, di santità, di devozione, di consacrazione alle universali verità umane» (Silone, 1990, 58). E non è un tipico eroe camusiano quel Pietro Spina che si chiede «Salvato? (...) Esiste un participio passato di salvarsi?» (Silone, 1989, 315, si veda anche Herling, 1992, *passim*).

Ma i monti severi dell'Abruzzo sono lontani dall'Algeria di Camus, non hanno mai permesso al corpo di rilassarsi nei brividi di una felicità tra sole e mare, ricordano di più l'ascesi dei deserti, sono i monti di eremiti che resistono. Camus viene da un mondo più caldo e più sensuale, da un sottosuolo in cui si affollano le passioni e le pulsioni, da una solitudine che ha bisogno degli altri, da una prossemica dei corpi più estroversa, dalla conoscenza delle dinamiche del desiderio. Il richiamo all'onore trattiene sulla terra la spinta verticale, attraverso l'ammirazione per i più grandi radica l'uomo dentro una lealtà ai suoi simili. La sua forza non viene dalle ascese solitarie, dai sesto-grado dello spirito, ma dall'incontro con la solidarietà dell'impresa, dalla comunità che nasce dal compito comune.

Più di una volta Camus ha amato ricordare come nella sua educazione morale avesse avuto un grande ruolo lo sport («lo sport, dal quale ho appreso le mie uniche vere lezioni di morale» – E, 1901). E questo perché lì si apprende «l'obbedienza leale ad una regola del gioco definita in comune e accettata liberamente» (E, 1925). Ma lo sport che Camus ha amato era uno sport collettivo, il calcio (anche se vissuto attraverso un ruolo individualistico come quello del portiere). Ciò che in quello sport era affascinante, e che Camus confessa di aver ritrovato successivamente soltanto nel teatro e nel giornalismo, era il sentimento condiviso dell'essere impegnati in un'opera, una solidarietà del compito. Parlando dell'esaltazione collettiva che nasce da questo stringersi di molti in un unico fine (la costruzione di monumenti, opere d'arte, spettacoli) Camus ricorda:

Per quanto mi riguarda non ho conosciuto che nello sport di squadra ai tempi della mia giovinezza, quella sensazione potente di spe-

ranza e di solidarietà che accompagna le lunghe giornate di allenamento fino al giorno dell'incontro vittorioso o perduto. Veramente il poco di morale che io conosco l'ho imparato sui campi di calcio e sulle scene di teatro che rimarranno le mie vere università (TRN, 1724).

Qui gli uomini si stringono proprio come i protagonisti della *Peste*: per dare ognuno il meglio di sé hanno bisogno di stringersi assieme, di confrontarsi, di cooperare, di saldare le loro diversità in un movimento collettivo: «Ciò che fa da contrappeso all'assurdo è la comunità degli uomini in lotta contro di esso. E se scegliamo di servire questa comunità, scegliamo di servire il dialogo fino all'assurdo, contro ogni politica della menzogna e del silenzio. È così che si è liberi insieme agli altri» (T, II, 139). Questa comunità (che ricorda molto da vicino quella della *Ginestra* leopardiana) non è in lotta contro le altre, non riconosce la legittimità dell'omicidio e ha per proprio fine «la pacificazione degli uomini» (T, II, 259).

Qualcuno ha notato come, tranne qualche eccezione, il mondo di Camus sia popolato da uomini soli, come in esso le donne siano quasi sempre sullo sfondo e si discuta soltanto di «qualità virili». Noi crediamo di aver dimostrato che la centralità del tema di una natura capace di rendere ricchi e felici permetta di vedere la sua opera in tutt'altra luce. Quanto a quelle qualità solo uno straordinario ottimismo ed una grande superficialità potrebbero far pensare che quegli incontri, quelle solitudini che per un attimo (come ne *La peste*) si sciolgono in un bagno di mare siano maschere di potere di cui ci si deve liberare. Se nessuna provvidenza ci custodisce non possiamo permetterci questo errore.

Capitolo sesto

Pier Paolo Pasolini: ossimoro di una vita

1. *L'impazienza dei «destini generali»*

C'è ancora molta folla attorno a Pasolini, gente diversa con domande diverse. La nostra è molto semplice: che cosa permise la capacità profetica di Pasolini? Come è possibile che un poeta («fiuto i problemi del momento; non sono uno scienziato che fa ricerche [...] sono uno scrittore» – VE, 51) abbia visto molto più in là dei politici o di studiosi professionalmente abilitati all'analisi della società? Noi non riteniamo che esista un linguaggio privilegiato per l'accesso al mondo (la scienza, il punto di vista rivoluzionario o, come oggi va di moda, la poesia, la mistica) e pensiamo che la convinzione di averne trovato uno incrementi solo la pigrizia e il conformismo intellettuale. Crediamo invece che le strade che permettono un accesso al mondo ricco e degno di essere conosciuto siano diverse, ma tutte segnate dall'esperienza di un attrito forte ma non altezzoso con le ovvietà dominanti. È questa la ragione del nostro interesse per Pasolini ed è per questa ragione che ci proponiamo di verificare se il segreto di quella capacità profetica non stia proprio nella centralità in Pasolini dell'*esperienza della contraddizione*.

Occorre dirlo subito: si tratta di una scoperta che non è né nostra né recente e che è stata segnalata già venticinque anni fa da Franco Fortini. Ma la conclusione delle mirabili pagine che nel 1959 Fortini dedicava alle *Ceneri di Gramsci* oggi rimane valida solo se la si ribalta totalmente. Diceva Fortini di aver superato una prima reazione di rigetto nei riguardi delle *Ceneri*, di fastidio e nausea per «la volgarità dei conflitti psicologici e ideologici» proposti

da Pasolini, per la «falsità melodrammatica» di quel rivolgersi a Gramsci con il «tu», per «il compiacimento della dimissione e della sconfitta», per «il doppio gioco del pianto sulla bandiera rossa raccontato ad una cerchia di letterati», per il ricorso sul piano stilistico a «fondi o cascami della prosa d'arte» (Fortini, 1987, I, 144).

Si affaccia qui come altrove il sospetto di Fortini nei riguardi di Pasolini, il sospetto di una sostanziale doppiezza, il timore quasi ossessivo che dietro l'esibizione del dolore e del furore possa nascondersi un adattamento cinico all'esistente, un incontrarsi con il ventre molle di un'Italia che mette in soffitta le speranze della Resistenza, con qualche esibizione di sofferenza che consenta di fare da schermo all'opportunismo: «Anima bella che si frusta!». Talvolta il rimprovero è ancora più duro perché denuncia la connessione tra il compiacimento dell'autoflagellazione e la ricerca di una facile popolarità; una debolezza per lo spettacolo.

L'«ebreo» Fortini guarda con sospetto la psicologia «cattolica» di Pasolini, il «nesso populismo-aristocraticismo», la morbidezza e la dolcezza, la disponibilità ad autoassolversi che è in agguato dietro ogni scomposta e pubblica esibizione del proprio dolore e della propria colpa. Eppure scivolando verso questo tono così aspro, Fortini riduce retroattivamente lo spessore di quanto di più profondo aveva detto nella sua riflessione sulle *Ceneri*, banalizza il punto forte del suo discorso che stava nella convinzione che «l'ispirazione, il moto primo di tutto quel che Pasolini scrive si fonda sulla antitesi, su di una contraddizione (...) rilevabile a tutti i livelli della sua scrittura» (Fortini, 1987, I, 132). Questa chiave di lettura diventerà dominante e molti critici la riprenderanno dilatandone e sviluppandone il significato (G. Barberi Squarotti 1971, G. Santato 1980, L. Martellini 1983 e 1989, G. Zigaina 1989). Per la verità la critica successiva sarà più generosa di Fortini, che solo tardivamente riuscirà a liberarsi dal sospetto che in Pasolini «*dietro* la contraddizione e l'antitesi» si nasconda «semplicemente l'atteggiamento moderno verso l'espressione», quell'atteggiamento che, rivendicando la propria «libertà stilistica», arrivava poi a riconoscersi altre e più pesanti libertà ed esenzioni dai vincoli «normali» rilasciandosi un comodo lasciapassare morale:

non ti ho mai nascosto che ho una certa diffidenza obiettiva (...) nei tuoi confronti; e cioè che, indipendentemente dall'autocoscienza e

dalla buona fede, non ti credo tenuto ad osservare, nei comportamenti pratici e dunque ideologico-politici, quelle norme correnti di coerenza e responsabilità che si richiedono a me o ad altri (...) è troppo evidente da quel che scrivi e sei, che tu rivendichi ad ogni istante il diritto alla contraddizione, alla via di Damasco, al tradimento, al gesto, o più semplicemente alla soluzione verbale delle difficoltà (L, II, 442).

Insomma un lato della personalità di Pasolini, l'esibizionismo, l'autocompiacimento e una autentica e confessata passione per l'esposizione viene qui dilatato fino a far prevalere l'interesse alla rappresentazione sul rigore e la coerenza. La sobria ed esigente prossemica di Fortini è sconcertata da una vitalità che non consente di prendere le misure e lo conduce a rispondere alle recriminazioni di Pasolini con una vena di rammarico: «Non cedere anche tu fino a creder vero piuttosto il mio 'carattere' che la mia 'anima'» (L, II, 445). Egli rivendica insomma proprio quella libertà e quel diritto a non essere frainteso che sta negando all'altro, come se ci si potesse mai sentire garantiti dal rischio che la nostra anima altro non sia che la versione nobile e a noi cara del nostro carattere.

Noi vorremmo riprendere quella preziosa indicazione fortiniana (liberandola dall'urgenza soffocante delle preoccupazioni etico-politiche) e ripartire dall'affermazione che individua nell'esperienza dell'antitesi il punto di saldatura tra la vita e l'opera di Pasolini. Intendiamo muoverci però in una direzione totalmente opposta rispetto a quella di Fortini, sulla base della convinzione che il fuoco della contraddizione non solo funzioni in Pasolini come relazione rigorosa e necessaria con il mondo, ma che sia proprio questa esperienza non dialettica della contraddizione la ragione che ha portato Pasolini a dire cose che ancora oggi ci interessano.

2. *L'ossimoro e la colpa*

Uno dei punti essenziali di questa continua tensione contraddittoria sta, come molti hanno osservato, in quell'ossimoro cruciale che fu la omosessualità di Pasolini: quella «diversità che mi fece stupendo». La diversità come sofferenza e come elezione, come causa nello stesso tempo di esclusione e sopraelevazione, diversità

che è a sua volta scoperta dell'azione di quell'ossimoro nella propria carne allorché si sente «quella vergine gioia / come un sacrilegio». Il piacere sessuale, il momento in cui ci si dona al mondo, in cui tremando si sente passare la vita dentro di sé, in cui ci si scopre come parti di essa, quando si avverte il tremore dell'altro a contatto con il nostro, quando è possibile conoscere la vita godendola «con tanto infantile / e femminile abbandono», in un'educazione cattolica diviene peccato anche quando si tratta soltanto di un piacere normale. La contraddizione lacerante la si incontra subito, scoprendo il proprio corpo, corpo che è all'origine di tutto e che all'improvviso deve essere bandito; eccolo il paradosso!:

È il corpo, il corpo, l'origine di tutto e bisogna farlo sparire (Siciliano, 1981, 161).

L'ossimoro è quindi già dentro al semplice peccato, al piacere innocente che si scopre interdetto e che rimane segnato da questo suo incrocio necessario con la colpa. Ma questa esperienza diviene una catena terribile quando quella interdizione e quella colpa vengono moltiplicati dalla diversità e cercare gli altri diviene una vergogna, qualcosa di segreto e notturno che si nasconde anche agli amici più cari, e questo desiderio entra in contraddizione con tutto, anche con il partito nel quale sei entrato con entusiasmo e che hai amato.

Ecco il trauma e la croce acuta della contraddizione: scoprire l'amore come colpa e fare questo sulla spinta di una vita ritenuta all'inizio al riparo dalla scissione, una vita in cui la propria ingenuità e il riconoscimento degli altri si erano felicemente incrociati: «per lunghi anni io sono stato quello che si dice la consolazione dei genitori, un figlio modello, uno scolaro ideale» (L, I, 389); e si potrebbe aggiungere quindi con una precisa idea della demarcazione tra il bene e il male e con la convinzione di stare saldamente dalla parte del primo. Il dolore immenso sta nello scoprire che quello stesso «ragazzo spaventosamente onesto e buono» continuando ad essere tale, continuando cioè a riversare nel mondo la stessa carica d'amore, all'improvviso e impercettibilmente è passato dall'altra parte, dalla parte del male. La stessa persona, così desiderosa del contatto degli altri, dell'amicizia e degli affetti, ancora «vergine e ragazzo», si scopre all'improvviso in-

criminata: l'innocente si scopre colpevole. Non si tratta, si badi, di una semplice dissonanza, ma di un'antitesi: il bene dove sta il male e viceversa. Questa esperienza, questa cognizione nel dolore della propria erroneità presso la quale Fortini transita con rapidità e impazienza (salvo a recuperarla talvolta grevemente), con l'occhio fisso sui «destini generali», è invece il segreto epistemologico di tutta l'opera di Pasolini.

Ossimoro quindi sin dall'inizio nella vita di Pasolini, forma cruciale della sua esperienza e da allora codice genetico infinite volte replicato e rappresentato. La condizione omosessuale è certamente decisiva nella costruzione di questa sensibilità così accentuata ma va ribadito che l'omosessualità non fa che moltiplicare l'acutezza di una contraddizione che già si sperimenta nel peccato, quell'essere dilaniati da «l'odiata purezza e i peccati sognati». Il poundiano *Amo ergo sum* si trasforma in una cristiana identificazione del peccare con l'essere nel mondo: l'esperienza profonda e appassionata della vita coincide con un urto feroce contro la norma. Di questa esperienza, che tutti noi conosciamo nella nostra educazione sentimentale di cattolici, Pasolini sperimenta tramite l'omosessualità l'infinita dilatazione; ciò che a noi arriva come suono a lui arriva come urlo lancinante e assordante. Qui stanno discontinuità e rapporto con il senso comune, quel ponte che a Pasolini ha sempre consentito di parlare con i molti, la sua perenne incapacità di ritenersi soddisfatto della comunicazione con i colti e con gli eletti: nella scoperta della colpevolezza del corpo d'amore. Tutto ciò è ovviamente ambiguo e può condurre a quella confusione che Fortini paventava, a quel regime di indistinzione tra bene e male, che tutti colpevolizza e tutti assolve. La confidenza dolorosa e sensuale con il peccato conduce ad una contaminazione barocca tra il desiderio e il sacro, tra l'incenso e la morte, tra la commozione e la colpa in un gioco di accavallamenti e di blasfeme sorprese che trova la sua espressione nell'atmosfera che domina *L'usignolo della chiesa cattolica*:

> amo la mia pazzia di acqua e assenzio
> amo il mio giallo viso di ragazzo,
> le innocenze che fingo e l'isterismo
> che celo nell'eresia o lo scisma
> del mio gergo, amo la mia colpa

> che quando entrai nel museo degli adulti
> era la piega dei calzoni, gli urti
> del cuore timido (U, 67).

Amare la colpa: tutto si complica, ma anche tutto si de-compone: non c'è più un netto confine, ma ne nascono tanti, tutti ambigui ed incerti. Una volta intervenuta questa confusione-contaminazione nessuno può più scagliare la prima pietra e ci si avvia verso una disseminazione infinita e labirintica delle proprie pene e dei propri piaceri. Non soltanto si ama una colpa, ma inizia ad essere amata la colpa in quanto tale, si erotizza lo stesso divieto e siamo attratti dall'interdizione e non da ciò che viene interdetto. Pasolini ha attraversato questa terra di cattolici ed ambigui sapori costruendo una sua originale cifra di narcisismo decadente e lo ha fatto con una disinvoltura ed una facilità che possono destare riserve e sospetti: tutti sappiamo che il vittimismo può coprire e talvolta ha coperto connivenze perché chi ha gli occhi fissi sul proprio dramma ha una buona ragione per non guardarsi attorno.

3. *La diversità della diversità di Pasolini*

Tuttavia l'ossimoro è molto di più che una banale autorizzazione all'equivocità e alla disinvoltura: esso rivela la costruzione di una relazione fortissima tra amore e disperazione, tra passione-desiderio dell'altro ed esclusione. Da questo punto di vista il tratto singolare della creatività pasoliniana sta proprio nella sua sostanziale estraneità alla cultura gay (W. Siti in S. Casi, 1990), che mira allo scioglimento dell'ossimoro, ad una critica e ad una riforma dell'idea di normalità, al ritorno ad una normalità «arricchita» e aperta alle «differenze». L'ossimoro pasoliniano è invece inchiodato sulla convinzione che la diversità debba proprio al suo carico di scandalo, sofferenza e contraddizione la possibilità di una parola sul mondo capace di raggiungere l'umanità di tutti, debba alla sua straordinaria e «patologica» dipendenza dall'*altro* una capacità di parlare non destinata al solo universo omosessuale.

Sempre nella lettera a Silvana Mauri Pasolini scrive «con estrema sincerità e non so con quanto poco pudore» in un modo che ancora oggi commuove:

> Coloro che come me hanno avuto il destino di non amare secondo la norma, finiscono per sopravvalutare la questione dell'amore. Uno normale può rassegnarsi – la terribile parola – alla castità, alle occasioni perdute: ma in me la difficoltà dell'amare ha reso ossessionante il bisogno di amare; la funzione ha reso ipertrofico l'organo, quando, adolescente, l'amore pareva una chimera irraggiungibile: poi quando con l'esperienza la funzione ha ripreso le sue giuste proporzioni e la chimera è stata sconsacrata fino alla più miserabile quotidianità, il male era ormai inoculato, cronico e inguaribile. Mi trovavo con un organo mentale enorme per una funzione ormai trascurabile (L, I, 389-90).

La diversità è quindi una lente deformante che porta ad una domanda esasperata di amore e di passione, ad un'esaltazione disperante della vitalità, ad un desiderio lancinante, magari alla sola visione di «un ragazzo seduto sul muretto» dal tram in corsa: il mondo si riempie di occasioni e amori perduti e, se non afferrati al volo, persi «per sempre e per ogni luogo». È proprio di qui che Pasolini ricaverà il suo essere perpetuamente per strada, «fratello dei cani».

È evidente però che qui non ci troviamo di fronte soltanto ai tratti della diversità in generale, ma al modo in cui essa si è intersecata con la particolare sensibilità di Pasolini, con la sua formidabile spinta e con il suo senso di colpa, con la sua disperata passione di essere nel mondo. Insomma è proprio il modo «pasoliniano» di vivere la diversità a renderla interessante ai nostri occhi. La sensibilità così «larga» di Pasolini discende dal fatto che, diversamente per esempio da Sandro Penna che visse tutta la sua vita «ai margini», egli ama anche la storia, le istituzioni e la normalità, non accetta l'alternativa tra la reticenza e la separazione. Sandro Penna ha ben conosciuto tutte le note dello struggimento per un ragazzo, ha conosciuto quell'andare in giro domandando alla gente un'«elemosina ardita», ma questo sentimento non è attraversato dalla lacerazione e dalla contraddizione come accade in Pasolini. Penna è come «uno che si senta punito e torturato ingiustamente: si torce sotto il dolore della punizione e si sente innocente. Se appena gli si presenta il sospetto della colpevolezza, lo rimuove» (PI, 392); in lui c'è *una sola* coscienza, in Pasolini invece la coscienza è *doppia*: accanto a Penna e alla sua verità, «folle, ma stupenda» (PI, 403) c'è un sentimento di colpevolezza per la continua tentazione a ridurre «il

mondo a teatro delle vicende e dei trascorsi dell'io», c'è la tensione verso la coscienza e la storia.

La luce che fulmina nei versi di Penna è questa estraneità al grande fiume della storia e questa geografia laterale e minore, di strade, di scali ferroviari, di risvegli di tenerezza e di addii silenziosi, di mattine sorprese e rubate alla tirannia del tempo e della organizzazione. In Pasolini tutto questo c'è, ma scorticato e sfregiato dall'urto con la trama degli eventi collettivi, dal suo rapporto con il mondo virile della politica, dell'ideologia, della storia e della responsabilità. Egli sa bene «come nessuna società contenga il mondo» (TO, 5), come il peccato nasca con la regola, ma è sempre stato attratto da questo necessario infrangersi della eccedenza della vita contro il bisogno solido di istituzioni. Anche se ama, e non può non amare, la trascendenza trasgressiva e rivoluzionaria della carità, Pasolini sa che le istituzioni sono «commoventi» e che «l'umanità – essa, la povera umanità – non può farne a meno» (TO, 14). Nelle istituzioni (si tratti della Chiesa o del Partito Comunista) c'è qualcosa di misterioso che affratella, inginocchia e commuove, qualcosa il cui fascino ben conosceva il Grande Inquisitore di Dostoevskij. Amare la carità non vuol dire dunque separarsi, andare lontano dai molti, ma tentare di trasformarla in norma e gettarla quindi in un mondo in cui non potrà che sfigurarsi, essere perseguitata e tradita.

Scegliere questi territori come campi della propria azione significa non acquietare la contraddizione, non tentare di attutirla riducendone la tensione e mirando alla fine a ricomporla, ma moltiplicarla. Stare nell'ossimoro per Pasolini vuol dire molto di più che vivere inchiodato alla propria diversità condannandosi alla sua semplice ed infinita ripetizione, ma esaltare e sovrapporre le diverse forme dell'antitesi e della contraddizione, cercare ed aprirsi a quelle forme con ansia febbrile ed inesausta, vivere una vita lontano da tutti coloro che vi hanno trovato casa e di lì giudicano il mondo, anche quando questa casa è quella scomoda e dolorosa della «diversità».

Pasolini non ha neanche mai fatto del suo vivere per strada una nuova casa, la casa di un nomadismo mobile e leggero oggi tanto in voga; vivere per strada in lui non estingue la nostalgia e il richiamo forte della radice. È il sentimento di esclusione, la sofferenza che esso produce a consentire di parlare. E tutto ciò non (o almeno non solo) per una banale e decadente attrazione per il dolore, per una

morbosa e cattolica confidenza neanche tanto segreta con la lacerazione, ma (anche) per la laica convinzione che gli occhi strabici della contraddizione permettano di vedere molto di più della vista perfetta del conformismo, che la colpa e la contraddizione siano il meccanismo attraverso cui ogni volta rammemoriamo l'altra faccia della luna, quella in quel momento nascosta. Così, ogni volta che si sente sul proprio corpo la forza di gravità dell'ovvio, occorre di slancio andare nell'altra direzione, per rappresentare agli uomini quella zona che sta scomparendo. L'attrito, il bruciore e l'abrasione producono conoscenza proprio perché non sono (soltanto) la proiezione di un intreccio di auto-punizione ed esibizione, ma l'immissione del proprio corpo nel punto di più acuto contrasto con quella che Barthes ha chiamato la *doxa* (e cioè «l'Opinione pubblica, lo Spirito maggioritario, il Consenso piccolo-borghese, la Voce del Naturale, la Violenza del Pregiudizio» – Barthes, 1980, 56).

Quello che in Barthes avviene però con uno scarto delicato, a voce bassa e con un erotismo micrologico e diffuso, in Pasolini avviene sempre con altezza di toni, con una ricerca dello scontro, dei punti d'urto e di conflitto, con una teatralità maschile e italiana.

Come abbiamo già osservato, e per concludere su questo punto, è proprio il modo «arretrato» di Pasolini di vivere la propria diversità a farne la straordinaria produttività, il suo tentativo di cercare punti di contatto e di comunicazione tra due modi di «amare gli uomini», mai ridotti *ad unum*, mai ricomposti intorno ad uno solo dei due poli, ma sentiti sempre in conflitto e in opposizione. Né la facile metafisica del superamento oltre la scissione, né la facile disseminazione relativistica delle differenze: paradossalmente l'unità degli opposti mostra il suo senso più autentico soltanto all'interno e nell'inferno della scissione stessa. «Non sempre la passione è grazia», ma la grazia arriva sempre e soltanto dalla parte della passione.

4. *L'attrito della passione e la distanza dell'umorismo*

Passione: poche parole sono così insistite e costanti in tutte le opere di Pasolini, così importanti per avvicinarsi al suo modo di vedere. La passione è ciò che scaglia violentemente contro le cose, ciò che fa sì che la vita sia un sentire, è il rapporto forte e senza ri-

pari con la vita, il contrario della maturità, del controllo e della saggezza: passione è il nostro essere immersi in una corrente più forte di noi, l'esposizione alla sofferenza che si apre di fronte ad un sentire senza muretti di protezione e senza mediazioni. Nelle *Ceneri*, ma non solo lì, la passione si annuncia laddove vivere è tremare. La vita arriva attraverso le vibrazioni ed essere nel mondo significa esserci in primo luogo con il corpo, comunicare attraverso di esso con gli altri, ascoltare e farsi ascoltare attraverso quei tremiti che trasmettono, per dirla con Hegel, con fisica nobiltà «l'anima dei corpi». Anche laddove questo tremito ha qualcosa di vile e di turpe, non ci si deve sottrarre e bisogna ascoltare la vita anche laddove essa arriva attraverso la configurazione sformata del «pianto della scavatrice».

Dall'altra parte della passione stanno, come un peccato, la distanza, la contemplazione e la rassegnazione (la «terribile parola»), l'apatia. Dalla passione ci si allontana con l'età e con la ragione: gli anni riducono la nostra capacità di reagire tremando al mondo e la ragione trasforma il bruciore della passione in volontà di distanza e di controllo. Crescere è questo apprendere

> a difendermi, a offendere, ad avere
> il mondo davanti agli occhi e non
> soltanto in cuore (CG, 93).

L'«Esperienza / è ironica durezza» (CG, 42), il trasformare in lezione il dolore di ieri, una riduzione della capacità di sentire. E questa distanza la si paga:

> Solo l'amare, solo il conoscere
> conta, non l'aver amato,
> non l'aver conosciuto. Dà angoscia
> il vivere di un consumato
> amore. L'anima non cresce più (CG, 91).

Amare e conoscere non sono l'uno opposto all'altro, anzi coincidono, non è possibile conoscere senza amare, senza essere attratti: l'opposizione più radicale è invece quella tra l'amore-conoscenza e una sopraggiunta freddezza; il peccato più terribile, ma anche l'ignoranza più terribile è l'uso del verbo amare ai soli tem-

pi del passato, l'interporsi della distanza che seduce presentandosi come saggezza, ironia ed umorismo. E Pasolini ha sempre diffidato dell'umorismo, sintomo di una distanza tra i corpi, di una prossemica fredda e rassegnata:

Essendo io privo di umorismo, dovrebbe essere logico che amassi molto gli umoristi. Invece, se proprio dovessi confessarlo, direi che per loro provo soltanto una cupa ammirazione: il solito rispetto per il possesso altrui. In realtà non li amo: per due ragioni. La prima è che sono i campioni dell'oggettività, se si adopera questa parola nel suo senso corrente, pratico, non ideologico, in quanto preveda un atteggiamento anti-lirico, non soggettivo e autobiografico: la totale mancanza dell'io, espunto dal testo come fatto importuno, indiscreto, ineducato, e totalmente privo di humour. La seconda ragione è che gli umoristi sono sempre dei conservatori, quando non addirittura dei reazionari. Per ridere del mondo, pare, non bisogna crederci affatto: non credere, cioè, nei suoi destini evolutivi. Insomma, per queste persone generalmente di ottima famiglia che sono gli umoristi classici, che ridono spersonalizzati di cose su cui io mi dispero, provo più soggezione che simpatia (PM, 191).

Il brano è del 1961, ma rappresenta bene l'estraneità prima ancora che l'ostilità di Pasolini per l'umorismo, estraneità e ostilità che rimarrano costanti per tutta la vita anche se ovviamente capiterà allo stesso Pasolini di praticare diverse forme di umorismo. A Jean Duflot che gli fa notare in *Teorema*, *Edipo re* e *Porcile* la presenza dell'umorismo, come correttivo dell'amarezza e della crudeltà, risponde a più riprese:

Sì, ma è una reazione di difesa tipicamente borghese, un modo dell'essere borghese. Gli eroi non hanno mai il senso dell'umorismo, a differenza delle persone autorevoli;

e ancora:

il popolo non è umorista (...) è comico, spiritoso;

e infine:

L'umorismo è distacco dalla realtà, atteggiamento contemplativo di fronte alla realtà, e quindi dissociazione tra sé e questa realtà (SdC, 50).

Il bersaglio polemico è il tipo freddo e controllato di relazione tra i corpi consegnato nell'umorismo anglosassone, l'umorismo cioè «della società più borghese del mondo». E ciò che più colpisce e addolora è il dover scoprire giorno dopo giorno dentro di sé la presenza «estranea» dell'umorismo, una «degradazione biologica» che è là «con tutta la sua inerzia», un «male improduttivo» che ormai è stabilmente insediato dentro di noi e che non «aiuta nemmeno a vivere». L'umorismo è l'inseparabile compagno della sconfitta, di quella ideologica (il «deperimento della speranza nella lotta di classe») e di quella biologica, la perdita del vigore («perché sono divenuto vecchio, perché sono divenuto 'saggio' [...], perché ho troppo accettato le cose»). L'umorismo è il tentativo di trasformare in virtù la terribile malattia dell'apatia, dell'indifferenza:

l'amarezza, il distacco, la contemplazione anziché la partecipazione attiva, la solidarietà reale; il sorridere di cose che mi avrebbero gettato un tempo nel più puro stato di serietà, di passione, persino di furore (SdC, 51).

Passione *versus* umorismo quindi, e l'età favorisce il passaggio dalla prima al secondo: l'umorismo è direttamente proporzionale agli anni e alla perdita della vitalità. Della «disperata vitalità» esso rappresenta il momento in cui rimane sempre più soltanto la disperazione. L'umorismo con il suo atteggiamento contemplativo è rassegnazione, è quel lato della disperazione che porta all'adattamento e alla conciliazione, mentre Pasolini preferisce l'altro lato, quello della rabbia, l'unico modo in cui la vitalità possa sopravvivere nell'età della disperazione, conservarne la forza d'attrito.

A Giorgio Bocca consegna in modo mirabile l'angosciosa scoperta nel proprio corpo, il perno della vita, dei segni dell'età: «Certi mattini, al risveglio, il pensiero dell'età è come una folgore. L'ulcera, un mese a letto, la debolezza, i riguardi. Mi sono sentito vecchio, per la prima volta» (Naldini, 1989, 305). E allo stesso Bocca che lo invita a sostituire alla rabbia l'ironia e la rassegnazione, la saggezza e il riposo (e quindi anche i riguardi) consegnati nella noia, risponde in modo netto:

No, l'arrabbiato non rinsavisce, non si annoia, non trae lezioni, è come una cartina al tornasole; reagisce. Solo che quando è giovane

spera nel futuro della sua vita mentre poi, con il passare degli anni, lo colgono i dubbi, gli scoramenti. Allora la rabbia aumenta, diventa ossessione (Naldini, 1989, 306).

Ne *La religione del mio tempo*, specialmente nelle *Poesie incivili*, questo passaggio, questo sentimento della perdita della propria accesa vitalità (in corrispondenza con il sentimento di un declino collettivo) viene esplicitamente tematizzato. Qui il protagonista è l'avarizia senile la cui tentazione si affaccia quando «il mondo vola / verso sue nuove gioventù». Di fronte a questo passaggio e contemporaneamente ad esso si affaccia la coscienza che «ogni strada è finita, anche la mia». E qui entra in scena la vecchiaia come incapacità di tremare:

> Come ogni vecchio io lo nego: sola
> consolazione per chi, se trema, muore (RT, 156).

E ancora ne *La rabbia* ritorna questa associazione tra reazione, passione, vitalità e tremore:

> Perché non reagisco, perché non tremo
> di gioia, o godo di qualche pura angoscia?
> Perché non so riconoscere
> questo antico nodo della mia esistenza? (RT, 161).

Questo nodo antico ritorna alla fine: la rabbia è ciò che consente di mantenere una forma di giovinezza anche se si hanno quarant'anni e si è un «rottame della passione». La possibilità di continuare a parlare con i giovani è tutta consegnata alla fedeltà alla propria antica incapacità di sperimentare la quiete:

> E, come un giovane, senza pietà
> o pudore, io non nascondo
> questo mio stato: non avrò pace, mai (RT, 162).

Tremare, vivere, non conoscere quella sospensione che porta il nome di pace: anche quando «lo sterminato strumento a percussione / del sesso e della luce» non ronza più lietamente (come nelle *Ceneri*) se ne possono continuare ad ascoltare i battiti sordi e sempre più da lontano.

5. *Paternità e istituzioni*

Nella diversità pasoliniana c'è anche e a più livelli il rifiuto del padre, uno scontro frontale con le convenzioni, con le tradizioni e con le autorità. Ma come ha colto con grande acutezza Gian Carlo Ferretti, un momento decisivo di periodizzazione della biografia di Pasolini può essere individuato proprio nel progressivo passaggio da una prima stagione «materna» ad una successiva, «paterna», ad una stagione cioè in cui la figura del padre possiede una produttività non più soltanto per negazione, ma anche positiva. Il momento di passaggio si colloca come sempre all'incrocio tra biografia e storia, in un punto in cui probabilmente nulla avverrebbe senza questa intersezione tra destini generali e destini personali. Il lato biografico è in quel passaggio già rammentato in cui Pasolini scopre il segno dell'età su di sé nella malattia (nel marzo del 1966 sviene in un ristorante per un'ulcera perforata in un lago di sangue); il corpo su cui era inchiodato l'ossimoro registra l'inizio di un declino, la perdita definitiva di ogni possibilità di identificarsi con i giovani e con i figli. Sempre più tocca in sorte di essere padre anche se questo è in contraddizione con «una generale volontà a non essere padre» (C, 56) a non identificarsi con il proprio e con i padri in genere.

Sul piano storico il passaggio nella condizione di padre diventa visibile con un'altra data traumatica:

> Proprio in quel 1968, anno in cui senza molto dispiacere sperimentalmente spirò, ebbe la prima crisi vera della sua vita. Perché? Perché per la prima volta si rese conto di essere un padre (SdC, 177).

Un padre del tutto singolare, un padre non biologico, un padre contradditorio, ora reticente e sterminatamente logorroico ora autoritario, un padre incapace, come tutti i padri, di capire serenamente le ragioni dei figli e ostinatamente legato alla ripetizione dei propri criteri, un padre apocalittico e ferocemente critico dei tempi nuovi come tutti i padri.

Ma se Pasolini si fermasse all'incrocio tra la propria biologia e la storia il suo diventare padre non sarebbe di nessun interesse così come non sarebbe di nessun interesse tutta la stagione «corsara» e sarebbe difficile distinguerla dalla esibizione clamo-

rosa della più terribile delle avarizie, di quell'avarizia senile che si ammanta con il nome di esperienza e che non riesce ad accettare il declino. Ma, e qui è la grande intuizione di Pasolini, la rivendicazione del ruolo di padre viene legata ad un'analisi della società italiana e delle sue trasformazioni tale da riclassificare tutti i ruoli. La rivolta contro i padri che sembra essere il tratto dominante e comune della cultura della «contestazione» e del '68 non è in contraddizione con la logica di lungo periodo delle società occidentali, anzi è per molti aspetti lo strumento più efficace della loro trasformazione in armonia con gli imperativi del consumismo. Questo processo di «omologazione», di «restaurazione o reazione reale» non si ripara più dietro le vecchie autorità, ma «tende letteralmente a cancellare il passato, coi suoi 'padri', le sue religioni, le sue ideologie e le sue forme di vita». Ovviamente questa trasformazione non ha le forme classiche della reazione ma piuttosto quelle opposte della rivoluzione, non vuole conservare, ma mutare, distruggendo «rivoluzionariamente (rispetto a se stessa) tutte le vecchie istituzioni sociali – famiglia, cultura, lingua, chiesa)» (SC, 21). Insomma tutto sembra muoversi nella direzione di quella che Alexander Mitscherlich ha definito una *vaterlose Gesellschaft*, una società senza padri, in cui alla antica rivalità edipica si viene sostituendo l'invidia fraterna. La crisi della figura del padre ha una lunga incubazione, ma i fermenti critici già consegnati nella psicoanalisi e nel marxismo nulla sono in confronto al potere omologante e accattivante del mercato:

> La società di massa (...) crea un innumerevole esercito di fratelli rivali ed invidiosi. Il conflitto principale tra di loro non è caratterizzato dalla rivalità edipica, che contende al padre i privilegi del potere e della libertà, ma dell'invidia fraterna verso il vicino, il concorrente che ha avuto di più (Mitscherlich, 1970, 330).

Così Mitscherlich in un passo cruciale della sua analisi, alla quale Pasolini è molto vicino:

> i padri pretendono di castrarci,
> ma i fratelli pretendono che ci castriamo da soli.
> È dunque, il Terrore (TO, 39).

O ancora:

è proprio il vero nuovo potere che non vuole più avere tra i piedi simili padri. È proprio questo potere che non vuole più che i figli si impossessino di simili eredità ideali (SC, 24).

Non si tratta di rivalutare quei padri e quelle eredità ideali, ma di capire che la rivolta contro il padre, che una volta era azione di pochi, rischiosa e sacrilega ma autenticamente e dolorosamente liberatoria, nella nuova società diviene un esercizio di massa, una ginnastica senza tragedia e senza dolore perché compiuta impunemente all'ombra e sotto la direzione di un nuovo potere ben più pervasivo ed inevadibile di quello antico. A questo parricidio di massa partecipano anche i padri, anch'essi proni all'ideologia di una società senza padre.

È proprio questo carattere ormai obsoleto della figura del padre a condurre Pasolini a riconoscerla come un valore, come un punto di osservazione sottratto al conformismo dominante. Si badi: non si tratta mai di una identificazione totale o definitiva. Più di una volta Pasolini capovolgerà i ruoli e si proporrà come figlio o addirittura come nonno dei giovani del movimento (si veda la poesia dedicata a Rudy Dutschke in TO, 23-24). L'identificazione con il ruolo di padre non è l'autocollocazione ad una distanza radicale ed incolmabile rispetto a quel movimento, ma il modo per porsi come un suo interlocutore critico, ma privilegiato. Quel discorso (questo non è stato capito da molti) è insieme da molto lontano e da molto vicino. Il punto di maggiore distanza sta proprio nella diffidenza verso un senso comune che sembra assicurare l'essere dalla parte giusta a basso costo. Il sospetto per le «ovvietà culturali» del proprio tempo è sempre molto vigile e presente in Pasolini, quasi sulla soglia di una sottile quanto pervasiva paranoia. A Walter Siti (che gli aveva mandato la tesi di laurea a lui dedicata) in una lettera del 1970 Pasolini muove il rimprovero di un sottile quanto ferreo conformismo di generazione, di dare per scontati giudizi che sono invece solo di un gruppo:

Rimproverandomi l'uso reprobo di queste nozioni [«popolo», «sottoproletariato», «storia», «ragione» – F.C.], sembri rivolgerti *a una cerchia*, in cui tra voi vi capite al volo senza bisogno di perdere tempo a parlarne.

In questo

c'è tutta la tua immaturità di ragazzo che imita l'ottimismo dei suoi coetanei. (...) Con la tua tesi tu hai adulato i tuoi coetanei «forti», oppure il tuo «professore alleato dei tuoi coetanei» (L, II, 675).

Anche in una lettera dell'anno successivo la critica mossa a Guido Santato è quella di dare per scontate le ragioni dei «proletari in divisa» che invece «hanno le loro colpe e che è troppo facile riversare sul potere (...). E il potere non è fuori da quei giovani che se ne fanno umiliare, è anche in loro» (L, II, 710). Certo i padri hanno le loro gravi e tragiche responsabilità, ma troppo spesso il puntare il dito su queste colpe ha prodotto il facile e sciagurato risultato di occultare le responsabilità dei figli. Qualsiasi ragionamento sensato deve partire dal riconoscimento delle responsabilità da parte di tutti e in primo luogo da parte di coloro che reclamano con arroganza la loro totale innocenza. Certo spesso ai figli tocca di dover rispondere per colpe che non sono loro, ma dei padri, ma «l'eredità paterna negativa li può giustificare per una metà, ma dell'altra metà sono responsabili loro stessi. Non ci sono figli innocenti» (LL, 10).

6. *Il dio nascosto della de-sacralizzazione*

La stagione «paterna» non è quindi soltanto la reazione difensiva di un anticonformismo datato e risentito di fronte alla più «avanzata» critica contenuta nella pratica politica di massa della generazione del '68. È questa al fondo la critica che molti di coloro che si riconobbero in quel movimento (oppure lo influenzarono teoricamente) muovono a Pasolini: il rimprovero di esser caduto in un'incomprensione e uno smarrimento di fronte a eventi che avevano il torto fondamentale di mutare tutto il rapporto tradizionale tra politica e cultura ma che soprattutto scavalcavano e ridimensionavano la qualità «antagonistica» del suo lavoro. Questa critica ha le sue buone ragioni, ma troppo spesso ha amato avvolgersi all'interno di esse guardando dall'alto e «col dito alzato» la posizione di Pasolini. Nella percezione di alcuni aspetti di quella stagione Pasolini, forse anche a causa di una disperazione che affondava le sue radici nella sua vicenda generazionale e persona-

le (ma chi può mai sottrarsi al sospetto di parlare in ultima istanza per fatto personale?), andò più avanti dei suoi critici che erano dalla parte del «movimento». Il punto più avanzato sta nell'affermazione del rapporto tra l'edonismo della nuova cultura e l'affermarsi di un nuovo potere, tra una dissacrazione ormai rinchiusa in una metodologia puramente negativa e l'onnipotenza del legame di mercato.

Nell'intervista a Duflot Pasolini afferma:

io sono sempre più scandalizzato dall'assenza di senso del sacro nei miei contemporanei (SdC, 81).

La secolarizzazione spezza tutte le resistenze che si oppongono ad una libertà che si vuole infinita, ma che è sempre più dipendente dal mercato. La demolizione progressiva del sacro instaura la sacertà delle merci (il «feticismo» marxiano), libera una dinamica desiderante che interiorizza la cattiva infinità di un desiderio caratterizzato da «una permanente insoddisfazione, che cerca di placarsi mediante la ricerca ossessiva di beni materiali» (Bodei, 1991, 13). Se nel passato la dissacrazione permetteva di combattere la struttura conservatrice ed ipocrita della società, la trasformazione di quest'ultima in senso edonistico-consumistico rende desolatamente obsolete le vecchie figure intellettuali e le loro certezze:

uno dei luoghi comuni più tipici degli intellettuali di sinistra è la volontà di sconsacrare e (inventiamo la parola) desentimentalizzare la vita. Ciò si spiega, nei vecchi intellettuali progressisti, col fatto che sono stati educati in una società clerico-fascista che predicava false sacralità e falsi sentimenti. Ma oggi il nuovo potere non impone più quella falsa sacralità e quei falsi sentimenti. Anzi è lui stesso il primo, ripeto, a voler liberarsene, con tutte le loro istituzioni (mettiamo l'Esercito e la Chiesa). Dunque la polemica contro la sacralità e i sentimenti, da parte degli intellettuali progressisti, che continuano a macinare il vecchio illuminismo quasi che fosse meccanicamente passato alle scienze umane, è inutile. Oppure è utile al potere (LL, 21).

Si tratta di considerazioni che sono anche autocritiche e che Pasolini argomenta nella famosa *Abiura* dalla *Trilogia della vita*

(15 giugno 1975, pochi mesi prima della morte e in coincidenza con una grande avanzata elettorale del PCI). I film della *Trilogia* (*Il Decamerone*, *I racconti di Canterbury*, *Il fiore delle mille e una notte*) erano dedicati ad un'esaltazione della libera espressione del sesso che ben si inseriva «in quella lotta per la democratizzazione del 'diritto a esprimersi' e per la liberalizzazione sessuale, che erano due momenti fondamentali della tensione progressista degli anni Cinquanta e Sessanta» (TV, 7). In anni in cui il potere appariva ancora bigotto, ipocrita e oscurantista, era plausibile che si potesse individuare un punto di resistenza, «l'ultimo baluardo della realtà», negli «'innocenti' corpi con l'arcaica, fosca, vitale violenza dei loro organi sessuali» (TV, 7), ma ora che la situazione è radicalmente mutata è necessario un generale riorientamento: gli obiettivi classici della lotta progressista sono venuti meno e «la democratizzazione espressiva e per la liberalizzazione sessuale è stata brutalmente superata e vanificata dalla decisione del potere consumistico di concedere una vasta (quanto falsa) tolleranza» (TV, 8).

Anche quella realtà dei corpi nella quale sembrava essere conficcata l'estrema linea di resistenza è stata «violata, manipolata, manomessa dal potere consumistico». Il nuovo potere insidia in modo nuovo e avvolgente quella che era apparsa l'ultima zona ancora inespugnata: su questo punto la desacralizzazione-desentimentalizzazione coincide con la iscrizione dei corpi all'interno di un nuovo codice disciplinare, onnipervasivo e invisibile al tempo stesso. Come ha fatto osservare con una lucidità implacabile e ai limiti della paranoia Foucault (ne *La volontà di sapere*) la liberalizzazione sessuale organizza un campo di visibilità e di conoscenza del sesso che sottrae quest'ultimo al potere di disposizione e di resistenza del singolo. La liberalizzazione possiede in sé un nuovo codice normativo che però non viene vissuto come tale ma come il suo contrario, come liberazione da vecchi vincoli e vecchie regole per la più piena realizzazione della propria libertà.

È di qui che nasce la convinzione di Pasolini che il sacro possa mutare funzione e divenire un luogo di resistenza ai nuovi codici normativi del consumismo e per questa via essere avvicinato alla trasgressione «autentica» opposta a quella di massa e garantita dall'alto dell'oggi. Si afferma qui un altro ossimoro pasoliniano, l'affermazione di un *sacro* che diventa motivo ispiratore di una

critica, che diviene *eretico*, di un uso della tradizione contro il potere, un *uso rivoluzionario della tradizione*. In questo nuovo quadro diviene possibile una difesa del sacro:

> Io difendo il sacro perché è la parte dell'uomo che offre meno resistenza alla profanazione del potere, ed è la più minacciata dalle istituzioni delle Chiese (SdC, 82).

Di fronte all'affermarsi della «santità» della maggioranza (SC, 120) e alla «nuova sacralità, non nominata, della merce e del suo consumo» (SC, 154) Pasolini riafferma polemicamente il valore di un altro sacro, trovandone un esempio nella vita del nascituro. Di qui la sua polemica contro l'aborto. Di questa polemica si possono trovare molte ragioni e non tutte di uguale valore (lo stesso Pasolini non si sottrasse talvolta ad argomentazioni discutibili) ma quella più rilevante sta nella capacità di mostrare l'altra faccia della luna a tutti coloro che vivono murati nell'ideologia dell'infinita emancipazione senza nessuna domanda «ecologica» sulle esternalità prodotte da questa forma di vita.

Di fronte a un potere che ha mutato radicalmente natura, la sinistra per rimanere se stessa deve essere capace di recuperare alcune ragioni della destra, non di qualsiasi destra ma solo di quella «sublime» che può insegnare a chi è rimasto prigioniero della Critica la resistenza alla liquefazione del mondo. E questo in piena coerenza con la «tradizione mentale razionalistica ed umanistica»: il vecchio spirito progressivo della critica può sopravvivere solo se capisce che «non bisogna aver più paura – come giustamente un tempo – di non screditare abbastanza il sacro o di avere un cuore» (SC, 155). La logica che rende tutto possibile purché ci sia il consenso, che crede di poter riscrivere tutto secondo la grammatica semplice dei diritti, produce sull'altro fianco del mondo discariche clandestine, fosse comuni di cui non vuole sentire parlare. È questa funzione di resistenza che spetta al sacro, quella di non rendere disponibile tutto il mondo all'unica religione delle merci. Si tratta di qualcosa di più sofisticato e complesso di una nostalgia reazionaria: se è vero che lo sviluppo non coincide con il Progresso, quest'ultimo potrà avere un senso solo governando (e limitando) lo sviluppo da un punto di vista ad esso esterno. L'ideologia dell'emancipazione infinita non è esterna al-

lo sviluppo ma ne costituisce l'anima mitologica e l'affermazione di un sacro che con essa confligge è la sperimentazione della possibilità concreta di pensare un mondo che sporga fuori dallo sviluppo, che abbia memoria di altri significati e di altre sacertà.

Come si può negare che tutte le culture del limite oggi così diffuse non siano state anticipate in Italia proprio da questa riflessione di Pasolini sul sacro? Certamente c'è in questa polemica una dimensione provocatoria, una cifra personale talvolta irritante. Ma senza quei difetti difficilmente avremmo avuto quel discorso, senza quel feroce coraggio nessuno avrebbe osato sfidare la *doxa*, avremmo avuto solo i mille discorsi di coloro che lo criticarono, le loro buone ragioni, ma anche l'irresistibile pesantezza delle *ovvietà culturali* che li sommergevano.

È possibile mantenere un'identità di sinistra attraverso un recupero dei valori della destra, è possibile usare il sacro in chiave eretica, è possibile un uso rivoluzionario della tradizione? In che misura tutto questo non configura un coacervo di contraddizioni, l'illusione di cumulare grandezze che sono a somma algebrica e che quindi si annullano a vicenda? Ambiguità politica oppure, in coerenza con il vecchio rimprovero fortiniano, esibizione narcisistica dei propri conflitti personali dilatati a contraddizioni del mondo? Tutto sarebbe più facile se fosse così e tutti i conti tornerebbero. Ma sarebbe poi difficile paragonare questi conti con quello che è accaduto nei venti anni che ormai ci separano dalla morte di Pasolini. L'acqua non si è fermata sotto i ponti per far piacere ai ragionieri di allora e quelle contraddizioni, lungi dall'esser decadute ad espressione di un ossimoro privato, si sono rivelate come l'anticipazione di eventi futuri. Quella sensibilità esasperata ha anticipato, quando nell'aria c'era appena una brezza, i turbini successivi, quelli che gli uomini normali, ancorché «professionalmente» attrezzati, avvertono solo quando il vento è gonfio e trasporta via.

Le nostre sono riflessioni metapolitiche e non pretendono di essere ricette per nessuno. Del resto lo stesso Pasolini aveva ben chiaro che questa sua capacità di antivedere, questo suo fecondo strabismo non trovava una facile risoluzione politica. Sta a testimoniarlo la sua profonda consapevolezza sull'ambivalenza del sacro:

Mi rendo conto d'altronde che in questa mia nostalgia di un sacro idealizzato e forse mai esistito – dato che il sacro è sempre stato istitu-

zionalizzato, all'inizio, per esempio, dagli sciamani, poi dai preti – che in questa nostalgia, dicevo, c'è qualcosa di sbagliato, di irrazionale, di tradizionalista (SdC, 82).

Pasolini non smarrisce certo la capacità di vedere il doppio lato delle cose e a dimostrarlo sta il suo interesse per san Paolo, cui avrebbe voluto dedicare un film e la cui figura, negli ultimi anni di vita, sentì, come è stato detto, molto vicina. Nella sceneggiatura del film mai realizzato questa natura duplice del sacro, questa ambivalenza della religione, trova una sua rappresentazione nella figura di un ribelle che insieme è anche un costruttore, di un uomo che infrange la legge enunciandone un'altra più alta ed irresistibile. In san Paolo sono presenti, inscindibili e contraddittorie, due dimensioni: quella profetica che si scontra con violenza contro la misera saggezza del mondo proclamando la *stultitia* come la forma più alta di conoscenza («Non illudetevi: se qualcuno di voi crede di essere sapiente in questo mondo, *si faccia stolto per divenire sapiente*!» – SP, 91) e quella organizzativa, che tenta di sottrarre la predicazione alla sua volatilità, di farla diventare istituzione. Da un lato colui che parlando al mondo di qualcosa che non gli appartiene sconvolge in profondità gli uomini, riesce a scuotere e tacitare anche lo scetticismo degli intellettuali, dall'altro colui che (per fedeltà e coerenza e non in contraddizione con quanto dice!) è inevitabilmente tentato di irreggimentare, sorvegliare e punire. Da un lato la prodigiosa relativizzazione del mondo, dall'altro le protesi organizzativo-repressive della Chiesa; da un lato l'assoluta impotenza che viene anche simbolizzata dall'insorgere delle crisi di una malattia che prostra Paolo, dall'altro i sorrisi astuti di chi (Satana e Luca) sa che il fascino dell'impotenza prepara nuovo potere, i momenti in cui Paolo torna forte, sicuro, produttivo, desideroso di ingabbiare la vita nella fitta rete delle norme. Da un lato la forza rivoluzionaria della carità, la sua straordinaria capacità di sovversione, dall'altra le istituzioni con il loro tempo rassicurante, con il loro ritornare ed essere pronte e vicine, tangibili e non volatili.

Il farsi istituzione è una trappola, ma una trappola alla quale l'uomo cede volentieri: sarebbe «troppo comodo che le istituzioni fossero soltanto negative» (TO, 27). Invece esse

sono commoventi,
gli uomini si riconoscono in esse, e la vita,
l'umile vita, sì, non si distingue da esse
come la nidiata dal nido – fin che ci resta (TO, 28).

L'istituzione, con la sua «divina volgarità», è il regno delle cerimonie, della retorica e delle semplificazioni, il luogo di quella ripetizione alla cui ombra gli umili (anche gli operai all'ombra del loro partito!) vivono. E per chi è fratello solo dei cani ed è «costretto a vivere al margine delle istituzioni come un bandito» esse esercitano anche un formidabile richiamo:

Poiché le istituzioni sono commoventi: e gli uomini
in altro che in esse non sanno riconoscersi.
Sono esse che li rendono umilmente fratelli.
C'è qualcosa di misterioso nelle istituzioni
– unica forma di vita e semplice modello per l'umanità –
che il mistero di un singolo, in confronto, è nulla (TO, 18).

Si è fratelli nell'istituzione, nell'ansia della norma
ciò è misero, è vile, ma è commovente (TO, 28).

Ma questa commovente fraternità non è un'esperienza possibile a Pasolini. Essa implica una sottomissione che da sempre gli risulta impossibile, una conciliazione negata:

Io, però? Maria, non sono un fratello;
adempio altre funzioni che non so;
non quella della fraternità,
almeno di quella complice
così vicina all'obbedienza e all'eroica inconsapevolezza
degli uomini, tuoi fratelli malgrado tutto, non miei (TO, 197).

È al Paolo nascostamente omosessuale, prostrato dalla sua malattia che Pasolini si sente vicino, ad un uomo che diventa straordinario solo nell'abisso della sua solitudine e diversità. I momenti in cui egli è santo, ma non prete. Ma, così come le istituzioni non sono soltanto negative, anche lo straordinario cela in sé qualcosa di insidioso. Non esiste un'eresia «pura» perché essa è sempre un'ortodossia *in nuce* («la lotta è sempre stata tra l'ortodossia vec-

chia e quella nuova» – TO, 181), e ogni desiderio di purezza fa nascere «un'infinità di colpevoli, di impuri, di intoccabili» (TO, 180). Anche la contrapposizione delle due facce in san Paolo è impossibile: il santo prepara il prete e gli apre la strada. Pasolini, forte della coscienza della sua «impurità» che gli sembra di riconoscere (ma rimossa e sublimata) anche in san Paolo, conosce benissimo i rischi della santità, sa che il sacro conosce l'irresistibile tendenza ad istituzionalizzarsi. Il suo appello a tutelare il senso del sacro non è quindi un ingenuo ritorno ad una candida ed impossibile sottomissione, è solo il desiderio disperato di indicare ciò che, sottraendosi all'ideologia dello sviluppo, possa costituire materia per fargli da argine.

Commentando il *Ramo d'oro* di J.G. Frazer Ludwig Wittgenstein osserva che il famoso antropologo britannico nelle sue spiegazioni dei culti dei «selvaggi» rivela una rozzezza tale da far pensare che questi ultimi non sono tanto lontani «dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo» (1975, 28). Da un certo punto di vista l'ultimo Pasolini non ha fatto qualcosa di sostanzialmente diverso perché ha continuamente tentato di relativizzare (di combattere) l'enorme capacità di convinzione e di corruzione del nuovo potere. Lo ha fatto a suo modo, gettandosi in prima linea e cercando tutte le occasioni di scontro. Le sue proposte sono tutte impolitiche o metapolitiche: la sinistra dovrebbe recuperare la capacità di resistenza del sacro senza farsi trascinare dall'irresistibile tendenza di quest'ultimo a diventare potere, ortodossia, disciplinamento e repressione; dovrebbe ricostruire degli interdetti insieme potenti come se avessero origine divina e liberamente riconosciuti da tutti; dovrebbe infine ritrovare il lato sublime della destra senza cadere nella sua intolleranza per l'Altro. Un appello insomma a fare cose impossibili. Eppure se il futuro ci riserva qualcosa di diverso dalla infinita ripetizione dello sviluppo e dei suoi miti qualcosa di questo impossibile non è destinato a rimanere per sempre tale.

Riferimenti bibliografici

1. *Andare lenti*

A. Camus, 1988, *Il rovescio e il diritto*, Bompiani, Milano.

2. *Di terra e di mare*

T.W. Adorno - M. Horkheimer, 1980, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
T.W. Adorno, 1989, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Introduzione di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino.
S. Asdrachas, 1983, *Una città liquida: l'Arcipelago greco*, in Atti del Convegno internazionale di studi *La salvaguardia delle città storiche in Europa e nell'area mediterranea* (Bologna, novembre 1983), Nuova Alfa Editoriale, Bologna.
G. Audisio, 1943, *Vues sur Ulysse, ou l'ambivalence des Méditerranéens*, in «Cahiers du Sud», Numéro spécial sur *Le genie d'oc et l'Homme méditerranéen*, février 1943, pp. 271-82.
H. Berve, 1959, *Storia greca*, Laterza, Bari.
P. Boitani, 1992, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, Il Mulino, Bologna.
J. Burckhardt, 1955, *Storia della civiltà greca*, vol. 1, Sansoni, Firenze.
J. Burckhardt, 1990, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano.
M. Cacciari, 1994, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
R. Calasso, 1981, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, pp. 151-98.
R. Calasso, 1988, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano.
A. Capizzi, 1990, *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico,* Levante, Bari.

F. Chabod, 1995, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Roma-Bari.
A. Corbin, 1990, *L'invenzione del mare*, Marsilio, Venezia.
G. Deleuze-F. Guattari, 1975, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.
G. Deleuze-F. Guattari, 1993, *Geofilosofia. Il progetto nomade e la geografia dei saperi*, «Millepiani», pp. 9-33.
J. Derrida, 1982, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
J. Derrida,1991a, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari.
J. Derrida, 1991b, *Oggi l'Europa*, a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano.
C. Diano, 1993, *Forma ed evento. Principi di un'interpretazione del mondo greco*, Prefazione di R. Bodei, Marsilio, Venezia.
Erodoto, 1988, *Le Storie*, Mondadori, Milano.
M.I. Finley, 1978, *Il mondo di Odisseo*, Laterza, Roma-Bari.
E.A. Havelock, 1964, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven.
G.W.F. Hegel, 1981, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
M. Heidegger, 1981, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova.
M. Heidegger, 1983, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova.
M. Heidegger, 1984, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
M. Heidegger, 1990, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano.
M. Heidegger, 1991, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
M. Heidegger-E. Kästner, 1986, *Briefwechsel*: *1953-1974,* Insel, Frankfurt am Main.
H. Ibsen, 1959, *La donna del mare*, in *I drammi*, Einaudi, Torino.
R. La Capria, 1994, *L'occhio di Napoli*, Mondadori, Milano.
S. Levi Della Torre, 1995, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma.
E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, 1979, Pironti, Napoli.
S. Mazzarino, 1947, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, Firenze.
S. Mazzarino, 1966, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Laterza, Bari.
M. Mollat du Jourdin, 1993, *L'Europa e il mare*, Laterza, Roma-Bari.
A. Negri, 1994, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari.
F. Nietzsche, 1979, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.
F. Nietzsche, 1981, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano.
F. Nietzsche, 1991, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano.

F. Nietzsche, 1994, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari.
Platone, 1987, *Le leggi*, IV, in *Opere complete*, 7, Laterza, Roma-Bari.
Plutarco, 1983, *Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano.
K.R. Popper, 1973, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, Armando, Roma.
A. Savinio, 1977, *Nuova enciclopedia*, Adelphi, Milano.
A. Savinio, 1989a, *Opere. Scritti dispersi. Tra guerra e dopoguerra (1943-1952)*, Introduzione di L. Sciascia, a cura di L. Sciascia e F. De Maria, Bompiani, Milano.
A. Savinio, 1989b, *Capitano Ulisse*, Adelphi, Milano.
A. Savinio, 1991a, *Alcesti di Samuele e atti unici*, Adelphi, Milano.
A. Savinio, 1991b, *Sorte dell'Europa*, Adelphi, Milano.
C. Schmitt, 1986, *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano.
G. Steiner, 1980, *Martin Heidegger*, Sansoni, Firenze.
A. J. Toynbee, 1967, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino.
P. Valéry, 1994a, *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano.
P. Valéry, 1994b, *La crisi del pensiero*, Il Mulino, Bologna.

3. *Pensare la frontiera*

Th. Anghelopoulos, 1991, *Il passo sospeso della cicogna*, Grecia/Italia/Francia.
I. Berlin, 1994, *Le origini della violenza e del nazionalismo*, intervista di G. Bosetti, «Reset», n. 5, pp. 38-42.
R. Girard, 1989, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
G.W.F. Hegel, 1967, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze.
E.J. Hobsbawm - T. Ranger (a cura di), 1987, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
C. Kavafis, 1968, *Cinquantacinque poesie*, Einaudi, Torino.
J. Le Goff, 1977, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino.
K. Marx, 1968, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* a cura di N.Bobbio, Einaudi, Torino.
R.K. Merton, 1966, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna.
J. Meyrowitz, 1993, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale,* Baskerville, Bologna.
E. Morin - A.B. Kern, 1994, *Terra-Patria*, Cortina, Milano.
K. Polanyi, 1974, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.

G. Simenon, 1994, *Frontiere*, «Limes», n. 2, pp. 289-96.
G. Simmel, 1989, *Sociologia*, Comunità, Milano.
S. Weil, 1980, *La prima radice*, Comunità, Milano.

4. *L'integralismo della corsa*

S. Latouche, 1992, *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.
H. Prolongeau, 1994, *La vita quotidiana in Colombia al tempo del cartello di Medellín*, Rizzoli, Milano.
A.J. Toynbee, 1983, *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano.
P. Valéry, 1994, *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano.

5. *Albert Camus: necessità del pensiero meridiano*

In linea di principio per i testi di Camus di cui non è disponibile la traduzione italiana si è fatto riferimento ai due volumi della «Bibliothèque de la Pléiade». Per quanto riguarda le traduzioni italiane abbiamo preferito far riferimento, anziché alla raccolta *Opere. Romanzi, racconti, saggi* (Bompiani, Milano 1988), alle singole opere più diffuse e più facilmente reperibili. Per favorire l'identificazione dei singoli scritti abbiamo contrassegnato gli stessi con le seguenti sigle:

TRN *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Gallimard, Paris 1962.
E *Essais*, Gallimard, Paris 1967.
TT *Tutto il teatro. Il malinteso*, *Caligola*, *I giusti*, *Lo stato d'assedio*, Bompiani, Milano 1988.
T *Taccuini*, 3 voll., Bompiani, Milano 1992.
UR *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981.
P *La peste*, Bompiani, Milano 1989.
PM *Riflessioni sulla pena di morte*, SE, Milano 1993.
RD *Il rovescio e il diritto*, Bompiani, Milano 1988.
C *La caduta*, Bompiani, Milano 1990.
MF *La morte felice*, Rizzoli, Milano 1990.
MS *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1985.
ED *L'Espagne et le donquichottisme*, «Le Monde libertaire», n. 12, novembre 1955, raccolto in «Volonté anarchiste», n. 26, s.d., *Albert Camus et les libertaires*, pp. 22-4.
C-G A. Camus - J. Grenier, *Correspondance 1932-1960*, Gallimard, Paris 1981.

Seguono gli altri testi utilizzati in questo saggio:

J.C. Brisville, 1959, *Camus*, Gallimard, Paris.
F. Dostoevskij, 1981, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino.
J. Grenier, 1959, *Les Îles*, Gallimard, Paris.
J. Grenier, 1968, *Albert Camus. Souvenirs*, Gallimard, Paris.
R. Grenier, 1987, *Albert Camus soleil et ombre. Une biographie intellectuelle*, Gallimard, Paris.
G.W.F. Hegel, 1981, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
G. Herling, 1992, *Diario scritto di notte*, Feltrinelli, Milano.
F. Nietzsche, 1990, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano.
P. Nizan, 1994, *Aden Arabie*, Fahrenheit 451, Roma.
I. Silone, 1989, *Vino e pane*, Mondadori, Milano.
I. Silone, 1990, *Severina*, Mondadori, Milano.

6. *Pier Paolo Pasolini: ossimoro di una vita*

Per le opere di Pasolini abbiamo fatto ricorso alle seguenti sigle:

C *Il caos*, a cura di G.C.Ferretti, Editori Riuniti, Roma 1981.
CG *Le ceneri di Gramsci*, Garzanti, Milano 1976.
L, I *Lettere 1940-1954*, a cura di Nico Naldini, Einaudi, Torino 1986.
L, II *Lettere 1955-1975*, a cura di Nico Naldini, Einaudi, Torino 1988.
LL *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976.
PI *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1977.
PM *Il portico della morte*, a cura di C. Segre, Quaderni Pier Paolo Pasolini, Roma 1988.
RT *La religione del mio tempo*, Garzanti, Milano 1976.
SC *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975.
SdC *Il sogno del centauro*, Prefazione di G.C.Ferretti, a cura di J. Duflot, Editori Riuniti, Roma 1983.
SP *San Paolo*, Einaudi, Torino 1977.
TO *Trasumanar e organizzar*, Garzanti, Milano 1976.
TV *Trilogia della vita*, Mondadori, Milano 1990.
U *L'usignolo della Chiesa cattolica*, Einaudi, Torino 1976.
VE *Vulgar'eloquio*, a cura e con una prefazione di G.C. Ferretti, Editori Riuniti, Roma 1987.

La bibliografia su Pasolini è molto vasta e qui ci limitiamo a ricordare soltanto gli scritti esplicitamente richiamati nel nostro testo:

G. Barberi Squarotti, 1961, *Poesia e narrativa del secondo Novecento*, Mursia, Milano.
R. Barthes, 1980, *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino.
R. Bodei, 1991, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano.
S. Casi (a cura di), 1990, *Desiderio di Pasolini*, Sonda, Torino-Milano.
G.C. Ferretti, 1967, *Pasolini, L'universo orrendo*, Editori Riuniti, Roma.
F. Fortini, 1987, *Nuovi saggi italiani*, 2 voll., Garzanti, Milano.
M. Foucault, 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
L. Martellini, 1983, *Pier Paolo Pasolini*, Le Monnier, Firenze.
L. Martellini, 1989, *Introduzione a Pasolini*, Laterza, Roma-Bari.
A. Mitscherlich, 1970, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano.
N. Naldini, 1989, *Pasolini, una vita*, Einaudi, Torino.
G. Santato, 1980, *Pier Paolo Pasolini. L'opera*, Neri Pozza, Vicenza.
E. Siciliano, 1981, *Vita di Pasolini*, Rizzoli, Milano.
L. Wittgenstein, 1975, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano.
G. Zigaina, 1989, *Pasolini tra enigma e profezia*, Marsilio, Padova.